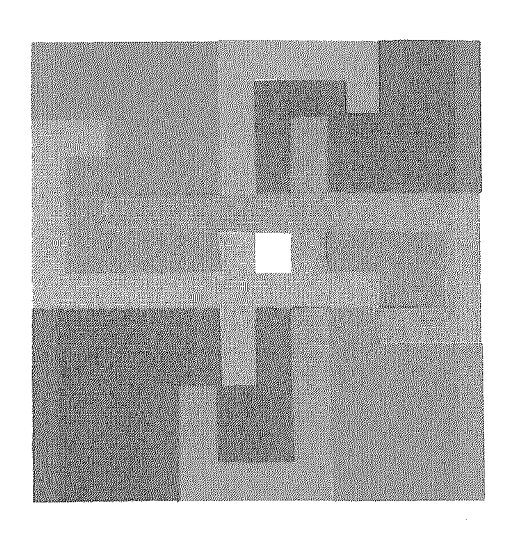
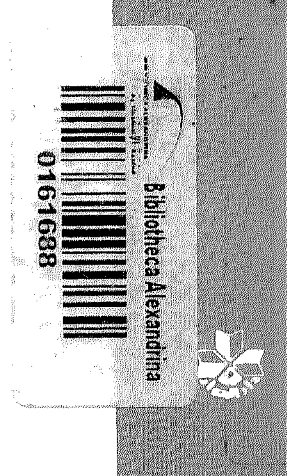
ك. غ. يونغ

علم النفس التحليلي





ترجمة وتقديم: نهاد خياطة



علم النفس التحليلي

* علم النفس التحليلي

* ك. غ. يونغ

* ترجمة: نهاد خياطة

* الطبعة الثانية 1997

* الناشر:

دار الحوار للنشر والتوزيع

ص.ب 1018 - هاتف 422339 - اللاذقية - سورية

ك. غ. يونغ

علم النفس التحليلي

ترجمة وتقديم
نهاد خيّاطة

الحوار



مقدمة الطبعة العربية

لماذا يونغ؟

1 ـ تجمعني بالمؤلف، كارل غوستاف يونغ، جامعة لا تقوم على استواء بين طرفي العلاقة. فالمؤلف عالم واسع الإحاطة، خاض عالم النفس المجهولة، وجاء منه بكنز ثمين، ربما سوف يظل يتألق في عالم الفكر ماتألق في السماء كوكب. أما أنا، المترجم، فلست عالم نفس، ولا هاوياً، بل قارىء. وقد حزّ في نفسي أن أرى سوق الكتاب تحفل بالمؤلفات عن «فرويد»، ما تُرجم منها وما وُضع، ولا أرى واحداً منها لِـ «يونغ»، وهو ثالث ثلاثة ركبوا مخاطر الولوج في سراديب المجهول من النفس البشرية بعد «فرويد» و «ادلر»؛ خصوصاً إنه من الضروري، لكي نفهم هذين الأخيرين، أن نفهم «يونغ». كل عائد من بلد يروي لنا حكاية عنه تتفق مع اهتماماته، وتختلف ـ تبعاً لذلك ـ عما يرويه عائد آخر. ولكي تكتمل الصورة، لماذا لانسأل هذا العائد الأخير: ماذا رأيت؟ هيا اروِ لنا... وكان هذا مما حفزني على ترجمة هذا الكتاب، لعل القارىء العربي يجد فيه الجواب عما يتطلع إليه في هذه المرحلة الحاسمة التي تضعنا جميعاً، نحن العرب، على مفترق «أن نكون أو لا نكون»!

2 ـ كنت أقرأ لـ «فرويد» وأستمتع بما أقرأ، إلى أن صَدَمني مرة وهو في معرض حديثه عن تاريخ «التحليل النفسي» ونشأته، وإنه لفي معرض المقارنة بين «ادلر» و «يونغ»؛ إذ وجدته يعيب على هذا الأخير افتقاره إلى «نظام أو هيكل فكري» system. ولا أخفي عن القارىء أن ما اعتبره فرويد عيباً في يونغ هو عندي من أكبر حسناته، وكان ما اعتبرته حسنةً فيه هو ما دفعني إلى البحث في المكتبات لعلني أجد له كتاباً أقرؤه. ولما وجدت بعضاً منها وجدت فيها ما كنت اؤمله من عوالم غير محددة، ليس فيها تعصب ولا عصبية، ولا التزام بفكرة ثابتة تنتقي من الوقائع ما يتلاءم معها وتستبعد منها ما لا يتلاءم؛ كانت عوالم تغري المرء بالمزيد من الإيغال فيها وتحثّه على التطواف في رحابها. لست أمقت شيئاً كما أمقت إقحام الإناء الكبير في الصغير، أو ضرب طوق على الفكر يصنّفه إلى: فكر يجوز، وفكر لا يجوز. إن هذا لهو «الدغماطيقا» dogma بعينها، تجعل صاحبها في شرنقة، كشرنقة دودة الحرير، فلا يسمع ولا يبصر ولا يتحرك، ثم ـ فوق كل هذا ـ لايطير فراشة!

3 ـ ولعل أكثر ما يجذب القارىء إلى «يونغ»، وهو البعيد عن «الدغماطيقية» تواضعه الجمّ وانفتاحه على كل ما يحفل به هذا العالم، الداخلي والخارجي، من متناقضات لا تقع تحت الحصر. ولعل أكثر ما يتجلى فيه تواضعه موقفه من المدرستين الأخريين، مدرسة «فرويد» ومدرسة «ادلر»؛ لاينفي عن المدرستين ما فيهما من حق، ولا يقبل بهما قبولاً مطلقاً لا تحفظ فيه. يقول يونغ: «ولعله خطأ لا يُغتفر أن نغض الطرف عن عنصر الحق في كلتا وجهتي النظر «الفرويدية» و«الأدلرية»؛ لكن ما لا يُغتفر أكثر أن نأخذ بإحداهما أو الأخرى على أنها الحقيقة الوحيدة. كلتا الحقيقتين تتفقان مع وقائع نفسية. ثمة حالات فعلية يكون خير وصف لها أو تفسير اعتماد إحدى النظريتين أو الأخرى. لا أستطيع اتهام أيّ من هذين الباحثين بالخطأ، وإنما أحاول تطبيق كلتا الفرضيّتين على قدر المستطاع؛ لأني أسلّم تسليماً تاماً بجدواهما النسبية. ولولا أنني عثرت على وقائع اضطرتني إلى تعديل نظرية «فرويد»، ما كنت لأحيد عن طريقه؛ ونفس الشيء ينطبق على علاقتي بوجهة نظر «ادلر». كذلك يخيل إليّ أن ليس ضرورياً إضافة اعتباري ما في نظرتي الخاصة من حقيقة نسبية بما اعتبر نفسي ممثلاً لسابق استعداد معين. (من فصل: أهداف العلاج النفسي).

إذن، الحق ليس مع «فرويد» وحده، وليس مع «ادلر» وحده، ولا كذلك مع «يونغ» وحده. ألعلّ الحق مع الثلاثة مجتمعين؟ أعتقد أن المسألة ليست كماً حسابياً، بل تعبير عن سابق استعداد نفسي معين أعدّ كلاً من هؤلاء الثلاثة لكي يعبّر عن رؤيته على هذا النحو أو ذاك، كما يؤكد ذلك يونغ نفسه.

4 ـ يذهب «فرويد» إلى أن الطاقة النفسية (= الليبيدو) هي «الجنس»، ويقول «ادلر» إنها «حضّ السيطرة»، ويصر «يونغ» عى أنها ليست بالضرورة هذا المظهر أو ذاك حصراً، بل هي قيمة كمية أو مقدارية قد تتخذ لها هذا المظهر تارةً، وذاك تارة أخرى. وعنده أن الطاقة النفسية كالطاقة الفيزيائية التي قد تكون حرارة مرةً، وضوءاً مرةً أخرى، وكهرباء مرة ثالثة الخ؛. وعنده أن «الجنس» أو «حضّ السيطرة» يصدق على من لم يبلغوا منتصف العمر. يقول «يونغ» في تواضع جمّ أيضا: « وإني لأعترف بسبق «فرويد» ثم «ادلر» لي فيما قمت به من عمل، وأعتمد منطلقاتهما في العلاج التطبيقي الذي أعالج به مرضاي، كلما كان ذلك ممكناً. غير أنني صادفت حالات انتهت إلى الإخفاق، وكان ممكناً تفاديه لو أنني أخذت بعين الاعتبار المعطيات التجريبية التي اضطرتني فيما بعد إلى إدخال تعديلات على نظرياتهما». ثم يقول: «كانت أكبر المصاعب التي لقيتها ما كان من جانب المرضى المتقدمين في السنّ؛ أي من الذين

تجاوزوا الأربعين أما في معالجتي للشباب فكنت أجد وجهات النظر المعروفة عن «فرويد» و «ادلر» قابلة للتطبيق تماماً، إذ كانت تتيح علاجاً للمريض يصل به إلى مستوى معين من التكيّف والسويّة، بدون أن يترك ظاهرياً ذيولاً أو مضاعفات مزعجة». (من فصل: أهداف العلاج النفسي).

5 ـ وكما اختلف «فرويد» و «يونغ» في طبيعة الطاقة النفسية (الليبيدو) كذلك اختلفا في «منشأ» الخافية (= اللاشعور). فمنشؤها عند الأول مكبوتات الإنسان التي تحمله على إشباع رغباته بطريقة وهمية تتبدّى أحلاماً وأخطاء وزلقات لسان وغير ذلك من الأعراض العصابية؛ أي أن الخافية نشأت عن الواعية. الواعية أصل والخافية فرع، أو نتاج ثانوي by-product عنها. وفي هذا الصدد يؤكد يونغ على أن «الأنا» الواعية إنما نشأت عن الحياة الخافية. فالطفل الصغير يحيا حياة نفسية ليس فيها ما يدل على وجود أنيّة واعية، ولهذا قلّما تترك السنوات الأولى من حياته أثراً في ذاكرته. من أين تأتي جميع ومضاتنا الذكية المسعفة؟ ما مصدر حماستنا وإلهامنا وشعورنا بقيمة الحياة؟» (من فصل: المنطلقات الأساسية في علم النفس التحليلي). ولعلني أستطيع القول في شيء من التحفظ ـ لأني وأنا غير المختص لا أبيح لنفسي اطلاق مثل هذا التعميم ـ إن «محتويات» الواعية تتشكل من حوادث العالم الخارجي فيما تتشكل «مادة» الواعية من رحم الخافية أو العالم الداخلي. ولعل ما حدا «فرويد» على اعتبار الخافية ناتجاً ثانوياً عن الواعية، وما حدا «يونغ» على اعتبار الخافية الرحم، التي تولد منها الواعية، فرديتها عند الأول وجمعيتها عند الثاني. «فرويد» يعتبر الخافية محدودة بالفرد، قاصرة عليه؛ أما «يونغ» فالخافية عنده خافيتان: فردية ويسميها الخافية الخاصة أو الشخصية Personal Unconscious والخافية العامة أو الجامعة Collective Unconscious. يقول يونغ: «... إلى جانب هذه الأشياء ينبغي إدراج جميع المشاعر، والأفكار، المؤلمة، المكبوتة قصداً إلى حدّ ما. إني أطلق على مجموع هذه المحتويات اسم «الخافية الفردية أو الشخصية». لكننا نجد، فوق ذلك أيضاً، صفات غير شعورية لم يكتسبها الفرد، بما هي موروثة. وهي غرائز، بما هي حوافز على على القيام بأفعال تقتضيها ضرورة ما، دون أن تتدخل الواعية في استثارتها. في هذه الطبقة «الأعمق» نجد أيضاً «النماذج البدئية» Archetypes. فالغرائز والنماذج البدئية، مجتمعةً، تشكل ما أسميه «الخافية الجامعة أو العامة». وقد وصفتها بـ «الجامعة» لأنها، خلافاً للخافية الفردية أو الخاصة، لم تتكون من محتويات فردية وخاصة، بل من محتويات عالمية ذات حدوث نظامي» (من: مصطلحات علم النفس التحليلي).

هذه الشمولية في الخافية التي تمتد حتى تستغرق النوع البشري كله تسمح لنا برؤية الإنسان من نفس الزاوية التي رآه فيها ابن عربي في مخاطبته للإنسان:

دواؤك منك وما تبصرُ
ودواؤك فيك وما تشعرُ
وتحسب نفسك جرماً صغيراً
وفيك انطوى العالم الأكبرُ

هذا، وإن يونغ يؤكد أن «النفس، في جانب منها، ليست فرداً، بل جزء من «الإنسان الأعظم [1]، كما يقول «سويدنبرغ» . (من فصل: المشكلة الروحية).

كما تسمح لنا هذه الشمولية أيضاً بإلقاء ضوء على الظاهر الخارقة كالتواصل أو التخاطر التليباطيقي ومعرفة الحوادث فور وقوعها ونحن في مكان بعيد عن مكان وقوعها، وأحياناً قبل وقوعها، وعلى ظاهرات أخرى تدلنا على أصل الاعتقاد بالتنقل Transmigration والتقمص Reincarnation أو Metempsychosis، إلى غير ذلك من الظواهر الغريبة التي أضحت تندرج اليوم في علم جديد هو الـ Parapsychology.

6 - نتيجة لفردية الخافية ونشوئها عن الواعية عند «فرويد»، كانت الأحلام عنده ليست أكثر من وسيلة يحقق بها الإنسان نائماً ما لا يستطيع تحقيقه يقظان. أما «يونغ» فالحلم عنده «بُويبٌ[2] خفيّ في تجاويف النفس، أعمقها غوراً وأخفاها سراً، مفتوح على ذلك الليل الكوني من النفس قبل أن يكون ثمة أنيّة واعية بزمن بعيد، النفس التي سوف تبقى نفساً مهما امتد الزمان بأنيّتنا الواعية .... الواعية مفرِّقة (بكسر الراء)؛ لكننا في الأحلام نشبه ذلك الإنسان الكلّي، الحقيقي، الخالد القابع في ظلمة ليل البدء. هو الكل ما يزال ثمّة، والكل فيه، غير متمايز من الطبيعة، عارياً من كل أنيّة. من هذه الأعماق الجامعة الكل، ينشأ الحلم لا شيء أكثر منه طفولية، ولا شيء أكثر غرابة، ولا شيء أقل منه خلقاً»[3] هنا نشعر أن الإنسان - الفرد قد انسلخ عن عالم الزمان والمكان؛ خرج من التاريخي والنسبي، ودخل في الأزلي والمطلق. كما نشعر أن الإنسان، بما هو فرد، ما هو إلا حلم «رآه» ذلك الإنسان الكلي، أو «الإنسان الأعظم»، على حد تعبير «سويدنبرغ». أفبعد هذا يصعب عليه بعد أن تواحد بأصل وجوده حالماً

(1) إن هذا ما يقرّبنا من مفهوم «قطب الغوث» عند الصوفية ومن «الإمام » عند الشيعة.

(2) تصغير باب.

(3) عن الأعمال الكاملة، المجلد العاشر، الطبعة الإنكليزية. ص 144 - 145 .

أو رائياً أن تكون أحلامه ورؤاه مصدراً للمعرفة واستشرافاً للمستقبل؟ إن الأحلام، عند يونغ، تسهم في صنع العام الخارجي فيما تستشف المستقبل البعيد وتسوق الإنسان سوقاً نحو تحقيقها. هكذا صنع الإنسان الطائرة وطار بها بعد أن ظل «يحلم» بالطيران مئات القرون!

7 ـ ونظرية يونغ في النماذج النفسية والوظائف النفسية ذات أهمية كبيرة في فهم سلوك الأفراد والجماعات وفي تفسير رجوعاتهم (= ردود أفعالهم) ومواقفهم من تحديات العالم الخارجي ومحرضاته. وعنده أن هناك نوعين من النماذج: نماذج موقف، وفيها الانبساط Extraversion والانطواء Introversion، ونماذج وظيفة، وفيها الفكر والشعور والإحساس والحدس. فهناك مثلاً الانبساطي أو الإنطوائي الفكري، والانبساطي أو الإنطوائي الشعوري، إلى غير ذلك من تدرّجات كثيرة تتداخل فيها الوظائف فيما بينها تداخلاً ينشأ عنه رجحان وظيفة أو أكثر من غيرها، وهو في هذا يقوّي هذه الوظيفة ويضعف غيرها فيما تعمل هذه الوظيفة في الوقت نفسه على طبعه بطابعها وترك آثارها في بنيته النفسية. وهو في هذا يشبه التمساح الذي يضرب بذيله (أداته الأقوى)، لا بيده (أداته الأضعف)، والأسد الذي يضرب بيده لا بذيله. وعند يونغ إن هذا يفسر لنا لماذا يفكر الإنسان على هذا النحو أو ذاك، ولماذا لا ينفع البرهان العلمي أو المنطقي في حمله على تغيير معتقداته أو أفكاره أو آرائه أو مواقفه، لأن المسألة ـ على ما يبدو ـ ليست في كثير من جوانبها مسألة خطأ أو صواب، أو مسألة خيارات أو بدائل، بل مسألة نموذج أو شخصية لا تفكر إلا على هذا النحو أوذاك، ولا تفهم إلا بهذه الطريقة أو تلك. يقول يونغ: « .... وبما أننا بصدد التكوين النفسي، يجب ألا نغفل الإشارة إلى أن فريقاً من الناس يتسم موقفه بالروحية بصفة أساسية، وفريقاً آخر يتسم موقفه بالمادية بصفة أساسية. يجب ألا نذهب إلى أن مثل هذا الموقف قد تم اكتسابه بسائق المصادفة أو أنه ينبع من إساءة الفهم. هذان الموقفان يبدوان وكأنهما عاطفتان مركوزتان في النفس لا يجدي معها نقد ولا إقناع». (من فصل: أهداف العلاج النفسي).

وإذا كانت المسألة كذلك كان نموذج الإنسان أو تكوينه النفسي هو الذي يحكم عقائده وأفكاره، مواقفه واختياراته. وما يصدق على الأفراد يصدق أيضاً على الأمم والجماعات وما لها من خصائص نفسية أو عقلية تحكم نتاجها الفكري والثقافي والحضاري. هنا ترتسم أمامنا علامات استفهام كبيرة حول مسألة تلح علينا كثيراً في هذه الأيام، وهي مسألة التفاعل بين مختلف الحضارات والثقافات؛ إلى أي مدى

نستطيع أن نأخذ؟ ماذا نأخذ؟ هل نستطيع أن «ندفن» موروثنا الثقافي؟ هل نستطيع أن نغير هُوِيّتنا أو قوميتنا (من حيث إن القومية - في جانبها الأعمق - ما هي إلا «وعي هُويّة»، لا عقيدة نعتنقها اليوم لكي ننبذها غداً)؟

8 - ونظرية يونغ في الانقلاب الضدّي أو تلاقي الأطراف Enantiodromia - وهي نظرية مستفادة من هيراقليط - بنى على أساسها مقولته بأن النفس «جهاز تعديل ذاتي» Self-Regulating System هذه النظرية تلقي ضوءاً على ما يسمى بـ «روح العصر». يقول يونغ: «لو نشعر بروح العصر، لعرفنا لماذا نميل إلى تفسير كل شيء من أسس فيزيائية، ولعرفنا أن سبب ذلك كان حتى الآن افراطنا في تفسير كل شيء انطلاقاً من أسس روحية. أغلب الظن أننا نقترف الآن خطأً فادحاً في الجانب الآخر. نحن نخادع أنفسنا عندما نظن أننا نعرف عن المادة أكثر بكثير مما نعرف عن «عقل ميتافيزيقي»ما، فنبالغ في تقدير قيمة السببية الطبيعية ونعتقد بأنها وحدها هي التي تمدّنا بالتفسير الصحيح للحياة. لكن المادة مجهولة تماماً، كالعقل؛ وفي نهاية المطاف لا نستطيع أن نعرف شيئاً، ونحن لا نعود إلى حالة التوازن إلا أن نسلم بذلك». (من فصل: المنطلقات الأساسية).

ويصف يونغ روح العصر الحاضر بالمادية المفرطة(وهي التي أعقبت الروحية المفرطة في الفترة المتقدمة)[1]: «والحق إنه لا جدوى من محاولة فهم هذا التغير غير المعقول الذي طرأ على نظرة الإنسان إلى العالم على أنه مسألة من مسائل الفلسفة، بل حريّ بنا ألا نفعل ذلك، لأننا لو قلنا بأن الظاهرات العقلية تنشأ عن نشاط الغدد، لكنّا على ثقة بأننا نحظى بآيات الشكر والتبجيل من معاصرينا، على حين أننا لو فسرنا انشطار الذرة في الشمس على أنه صدور عن «عقل العالم» المبدع، لنظروا إلينا شزراً وعدّوا ذلك نزوة من نزوات العقل». (من فصل المنطلقات الأساسية)

والحل الذي يراه يونغ هو الخروج من هذا التناقض والاعتراف بالروح والمادة حقيقة واحدة لا تناقض فيها، لأن الصراع بين الطبيعة والعقل (أو بين المادة والروح)[2] هو نفسه انعكاس للتناقض القائم في التكوين النفسي للإنسان. وهو يكشف لنا عن

---

(1) من أقوالنا السائرة بهذا الصدد: «كل شيء زاد عن حده انقلب إلى ضده» و «الزايد أخو البارد أو الناقص» و «زيادة الشد ترخي» الخ .. وبمناسبة قانون الانقلاب الضدي، في تطبيقاته السيكولوجية، عندما يبلغ الحزن في مأتم أقصى مداه ينفجر بعضهم ضاحكاً فيأتي تعليق بعضهم الآخر إن الميت مات «على الإيمان!» تسويغاً لخضوع من ضحك إلى فعل هذا القانون..

(2) العبارة بين القوسين من وضع كاتب المقدمة.

جانب مادي وروحي يتبدّى تناقضاً كلما أخفقنا في فهم طبيعة الحياة النفسية» (من فصل: المنطلقات الأساسية).

ويقول أيضاً: «إن الجسد يطالبنا باعتراف يساوي اعترافنا بالروح[1]. فهو، كالنفس، له فتنته وجاذبيته. فإن كنا لم نزل واقعين تحت سيطرة الفكرة القديمة القائمة على التناقض بين العقل والمادة، كان معنى ذلك أن الوضع الراهن قد أصبح في تناقض لا يُطاق؛ بل قد يجعلنا ننقسم على أنفسنا. أما إن كنا قادرين على الاصطلاح مع الحقيقة الخفية، وهي أن الروح هي الجسد الحي منظوراً إليه من الداخل وأن المادة هي المظهر الخارجي من الروح الحية ـ باعتبار الاثنين واحداً ـ، فعندئذ نستطيع أن نفهم لماذا ينبغي على محاولة تجاوز المستوى الراهن من الواعية أن تعطي الجسد حقه. كذلك نستطيع أن نرى الإيمان بالجسد لا يمكنه أن يغفر لنظرة تتنكر للجسد باسم الروح». (من فصل: المشكلة الروحية عند الإنسان الحديث).

والسؤال الذي يلح علينا الآن، نحن العرب، أن نعرف إن كان تاريخنا شهد مثل هذا التعاقب في الأدوار الذي شهدته أوربا. وإذا كان شهدها، فهل كان تعاقبها متواكباً مع ايقاع التاريخ الأوربي تحديداً؟ هل عرفنا، مثلاً، الانشطار العقلي أو النفسي الذي يستتبع أن نكون ماديين في عصر، أو روحيين في عصر آخر؟ وهل عرفنا هذا الصراع القاتل بين المادة والروح الذي عرفته أوربا؟ أم كانت «نظرتنا إلى العالم»تقوم على اعتبار كل من المادة والروح مظهرين لحقيقة واحدة، لا هي مادية حصراً ولا روحية فقط؟

طبعاً، كان لهذا الصراع بين المادة والروح أسبابه التاريخية (لسنا الآن بصدد البحث فيها) أدّت إلى توريط أوربا في شبكة من المشكلات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية قُدّمت بشأنها اقتراحات وحلول تراوحت بين الإصلاح والثورة، ونشأت عنها حركات وصفت بالرجعية مرة والتقدمية مرة أخرى.

ماذا كان دورنا، نحن العرب، في معايشة هذه المشكلات؟ وماذا كان دورنا ـ بالتالي ـ في اقتراح الحلول؟ ما هي اسهاماتنا الفكرية والفلسفية والسياسية في كل ذلك؟ نحن نتخذ حلولاً جاهزة، وعندما لا نجد لها مشكلات على الأرض، نقوم بافتعال المشكلات تسويغاً للحلول التي «قرأناها» و ـ في أحسن الأحوال فهمناها فهماً غير صحيح. هل معنى هذا أننا ندعو إلى قطع الطريق على التفاعل بين الحضارات؟

(1) يبدو أن يونغ هنا يخاطب المسيحية الرسمية.

قطعاً، لا . التفاعل بين الحضارات شرط النمو والارتقاء. وما تخلّفنا، نحن العرب، إلا بعد أن سدّت في اوجهنا سبل التفاعل. وما بلغت حضارتنا العربية أوجها في القرن الرابع الهجري إلّا بفضل انفتاح أسلافنا على حضارات فارس وبيزنطة والهند والصين، لكنها طبعت كل ما استقته منها بطابع الشخصية العربية .... تحضرني الآن كلمة للمفكر الجزائري، محمد أركون، يقول فيها - وهو في معرض المقارنة بيننا وبين اليابان في الأخذ عن الحضارة الغربية: «كنا زبائن نستهلك، وكانت اليابان تلميذاً يتعلم وينتج!».

9 - إن ما كشفت عنه مدرسة يونغ في مجال الأسطورة والرمز والأدب والفن يعتبر من أهم إبداعات علم النفس التحليلي. «فشروق الشمس ولادة للبطل الإلهي من البحر، الذي يقود عربة في أقطار السماء. وعند الغروب تكون التنّينة، الأم الهائلة، بانتظاره لكي تبتلعه. وفي جوف التنّينة يسافر في أعماق اليم. وبعد معركة رهيبة مع أفعوان الليل يعود فيولد من جديد عند إطلالة الصباح». هذه الأسطورة إن فهمناها، كما يفهمها علماء الأنثربولوجيا، على أنها مجرد محاولة أولى من الإنسان البدائي لتفسير الكون كانت خرافة بمعيارات ما كشف عنه علم الفلك والجغرافيا. لكن يونغ لا يتوقف عند القول بأنها محاولة لتفسير الطبيعة، بل هي عنده أبعد من ذلك بكثير؛ فهي تكشف عن «اختبار» الإنسان لهذه الحوادث وتعبر عن موقفه منها، وما ينطوي عليه هذا الإختبار من شحنات عاطفية لا يصحّ أبداً نبذها بدعوى «منافاتها» للعلم؛ لأنها تبين عن توافق ايقاعات النفس مع ايقاعات الطبيعة، في تعاقب الولادة والموت، وعن الصراع بين الظلام (الظلم؟ الباطل؟) والنور (العدل؟ الحق؟).

والرمز عنده حدّ لفظي لمعنى غير محدد، وهو يختلف عن السمة أو العلامة sign من حيث إن هذه لفظة مفصلة على قدّ معناها الذي غالباً ما يكون مصدره العالم الخارجي. والرمز يعبر عن حقيقة أو واقعة تنتمي إلى صعيد من الحقائق أو الوقائع غير صعيد الحقائق أو الوقائع الفيزيائية. وكلا النوعين من الحقائق أو الوقائع ينبغي لنا أن نتعامل معه بالسوية لا أن ندخله في تناقض مع النوع الآخر، ننفي أحدهما لكي نثبت الآخر، تبعاً لموقفنا من هذا النوع أو ذاك من الحقائق أو الوقائع.

يقول يونغ: «يعتقد بعض الناس أن المسيح مولود من عذراء على أساس أن هذه الولادة صحيحة فيزيائياً، بينما ينكرها آخرون بما هي مستحيلة فيزيائياً ... كلا الفريقين على خطأ، وكلاهما على صواب .... إذ ليست «الفيزيائية» هي المعيار الوحيد للحقيقة، لأن ثمة حقائق «نفسية» أيضاً لا يمكن تفسيرها ولا إثباتها أو نفيها بالطريقة

الفيزيائية. فمثلاً لو اعتقد الناس في وقت من الأوقات أن نهر الراين كان يجري إلى الخلف من مصبّه إلى منبعه، لكان هذا الاعتقاد بحد ذاته حقيقة ولو كان أمراً لا يصدق بالمعنى الفيزيائي. والاعتقادات التي من هذا النوع حقائق نفسية لا ينازع بشأنها ولا تحتاج إلى برهان». (من كتاب: Answer to Job).

قلت، في مطلع هذه المقدمة، إني لست عالم نفس، ولا هاوياً، بل قارىء. فإن بدا في تقديمي ليونغ نوع من تحيز، فتحيّزي ما هو بتحيّز العالم الخبير إلى ما يتبيّن له أنه الحق، بل تحيز غير مختص لمن يحب!!

حلب 4 جمادى الأولى 1404

5 شباط (فبراير) 1984

نهاد خياطة



ك. غ. يونغ: حياته وأعماله

ولد كارل غوستاف يونغ في شهر تموز من عام 1875 في بلدة «كسويل» من مقاطعة «ثورغاو» بسويسرا. وتلقّى علومه في مدينة «بازل»حيث تخرّج طبيباً. وبدأ حياته العملية في عام 1900 طبيباً مساعداً في مستشفى الأمراض العقلية في «برغزلي»، وفي عيادة الأمراض العقلية بجامعة زوريخ. وظل مثابراً على عمله فيها حتى عام 1909؛ لكنه، في غضون هذه الحقبة (كان ذلك في عام 1902) توجّه إلى باريس حيث درس على «جانيت» Janet فترة من الزمن ارتقى على أثرها إلى رتبة طبيب رئيسي. وفي ميدان التطبيق اشتغل، بادىء الأمر، تحت اشراف «أوجين بلويلر» Bleuler ثم أصبح معاوناً له فيما بعد. ولقد كان من نتيجة الأبحاث التي قام بها في فرنسا، منتهجاً المنهج الجديد الذي عُرف باسم «اختبارات التداعي» Association tests، أن نشر عدداً من المقالات أكسبته شهرة واسعة، مما جعل الدعوات تنهال عليه من المحافل العلمية الدولية لكي يحاضر فيها بمنهجه الجديد، فكان أن منحته جامعة «كلارك» (مسّاتشوستس) درجة دكتوراه شرف، هي أول دكتوراه من نوعها يحصل عليها يونغ.

وكان في غضون ذلك يقوم بإرساء قواعد الطب النفسي التحليلي الجديد، ويثبت تجريبياً ما قد ذهب إليه «فرويد» نظرياً، مما جعله ينتصر لنظريات هذا الأخير ويدافع عنها ويقابله شخصياً في عام 1907. وقد أثمر هذا اللقاء صداقة دامت بضع سنوات، أشرف يونغ في خلالها على تحرير المجلة الحوليّة التي كان يصدرها «بويلر» و«فرويد». وفي عام 1911 انتُخب يونغ أول رئيس لجمعية التحليل النفسي الدولية التي أسسها يونغ نفسه.

على أن الخطوط الرئيسية التي رسمت ليونغ تطوره وعينت له وجهة سيره كانت موضوعة منذ البدء. وما النقد الذي سلّطه على نظريات «فرويد»، وضمّنه كتابه المنشور عام 1912 بعنوان «سيكولوجية الخافية» The psychology ofthe Unconscious إلا مظهر علني للاختلافات التي كانت قائمة بين الاثنين، وهي الاختلافات عينها التي أودت بصداقتهما في عام 1913، وانتهت إلى استقلال يونغ بمدرسة خاصة به عُرفت فيما بعد باسم علم النفس التحليل Analytical psychology تمييزاً لها من مدرسة «فرويد»

المعروفة باسم مدرسة التحليل النفسي Psychoanalytic School.

ولما كان عام 1909 اعتزل العمل في مستشفى «برغلزلي» لكي يتفرغ إلى البحث العلمي وفق منهجه الخاص، وإلى كتابة الأبحاث وتأليف الكتب، ومعالجة المرضى في عيادته الخاصة. لكنه ظل مع ذلك يتولى تدريس مادة الطب النفسي في جامعة زوريخ حتى عام 1913 حيث بدأ ينصرف شيئاً فشيئاً إلى البحث في طبيعة الخافية وظاهراتها، وفي مشكلات السلوك النفسي بعامة.

ولقد كان لهذه الأبحاث أثر في ابتعاده عن ميدان اختصاصه والانتقال منه إلى دراسة أحوال الأقوام البدائية سلوكاً وطباعاً. ففي عام 1921 انفق وقتاً غير قصير في شمالي أفريقيا، وفي ولايتي اريزونا ونيو مكسيكو (الولايات المتحدة الأميركية) حيث أقام بين ظهراني الهنود الحمر المعروفين باسم «بوابلو» الذين ينتشرون في بوادي هاتين الولايتين، ثم عاد إلى أفريقيا في عام 1926 ليقضي فترة غير قصيرة بين الأهالي الأصليين الذين يقطنون سفوح جبل «ايلكون» في كينيا. وقام بزيارة إلى الهند حيث منحته كل من جامعات «الله ـ آباد» و«بينارس» و«كالكتا» درجة دكتوراه شرف. كما قام بزيارة إلى انكلترا، وإلى عدد من بلدان أوروبا.

لقد جنى يونغ من زيارته لبلدان الشرق فوائد جمّة زاد من قيمتها ما عقده من صلات وثيقة مع أرباب الاختصاص بالثقافات الشرقية، منهم «ريتشارد ويلهلم» الذي كان يشغل يومئذٍ مركز مدير المعهد الصيني في فرانكفورت، وترجم وشرح أمهات الآثار الصينية في الفلسفة والشعر.

وقد أثمرت هذه الصلة عن كتاب «سرّ الزهرة الذهبية» the Secret of the Golden Flower الذي نشر في عام 1930. كما عقد صلة وثيقة مع العالم الألماني بالهنديّات، العالم «تسيمّر» Zimmer الذي تولّى يونغ تحرير آخر أعماله، وكان بعنوان «الطريق إلى النفس» Der Weg Zum Selbst 1944، بعد وفاة الأول في عام 1943. كما عقد مثل هذه الصلة مع العالم الهنغاري بالميثولوجيا، كارل كيريني Kernyi، أثمرت عن مقالين نشرا في كتاب واحد بعنوان «مقالات في علم الأسطورة» Essays on science of Mythology.

لكن الذي نشره يونغ باسمه منفرداً كان كثيراً ومتنوعاً، لقد كان كاتباً غزيراً، يدل على ذلك هذا العدد الضخم من المؤلفات التي جمعت في سبعة عشر مجلداً ترجمت جميعها إلى جميع اللغات الأوربية تقريباً.

وقد أدّى به انشغاله العلمي، واهتماماته الواسعة، وقابليته لتبادل الأفكار مع الآخرين أن غدا شخصية معقوداً لها اللواء في المحافل الدولية المختصة بالأبحاث النفسية. كان لغوياً فائقاً (يتقن أربع لغات كأبنائها ويجيد لغتين أخريين)، وما كان يلقى مشقة في تلبية الدعوات الكثيرة التي كان يتلقاها لإلقاء المحاضرات هنا وهناك.

في عام 1930 منحته الجمعية الألمانية لعلم العلاج النفسي رئاستها الفخرية. وفي عام 1932 كرمته بلاده فقلّدته جائزة مدينة زوريخ للآداب. وفي عام 1933 عينته الجمعية الطبية العامة الدولية لعلم العلاج النفسي رئيساً لها. وفي عام 1936 قلّدته جامعة هارفرد، بمناسبة احتفالها بالذكرى المئوية الثالثة لتأسيسها، درجة شرف ما قلّدت مثلها إلا أبرز العلماء الذين كانوا على قيد الحياة آنئذٍ. وفي عام 1938 منحته جامعة أوكسفورد درجة دكتوراه شرف في العلوم كانت أول درجة من نوعها يحصل عليها عالم نفسي في انكلترا. وفي عام 1943 عيّن عضو شرف في الأكاديمية السويسرية للعلوم الطبية. وفي عام 1944 رصدت له جامعة «بازل» كرسياً خاصاً به لتدريس علم النفس الطبي، لكنه ما لبث أن استقال بعد عام من التدريس لاعتلال صحته. وفي عام 1945 منحته جامعة جينيف درجة دكتوراه شرف.

على أن الحياة التي عاشها كارل غوستاف يونغ وتطور من خلالها ليست بالحياة التي يعيشها انسان ويتطور من خلالها لكي ينال هذا العدد الكبير من المناصب الرفيعة، بل كانت حياة وتطوراً لعقل متميز، ولشخصية شديدة الأسر، شقت لنفسها طريقاً مستقلاً، متحاشية - على قدر المستطاع - سلوك الدروب الموطوءة، دون أن تعير إلا القليل من المبالاة لما تعارف الناس عليه. فلا غرو أن تفضي به مثل هذه الصفات إلى صدامات مع الآخرين، كان من ابرزها صدامه مع «فرويد»، غير أنه، من ناحية أخرى، كان بمقدوره أن ينشيء لنفسه صداقات عميقة دائمة. ولعلنا نستطيع أن نستشعر ذلك من كلمة الرثاء التي أثبتها في آخر كتاب «سر الزهرة الذهبية» بعد وفاة صديقه ريتشارد ويلهلم.

ما كان يونغ من الذين يبحثون عن أنصار يؤيدونه، ولا من الذين يسعون إلى إقامة نظام فكري لاجتذاب العدد الكبير من الناس؛ بل كان يؤمن بوجوب اختبار الناس للأشياء بأنفسهم، وصوغ أفكارهم بأنفسهم كلما وسعهم ذلك. كان يرفض كل الرفض أن يكون «دغماطيقياً». لكنه، مع ذلك، أسس مدرسة التحليل النفسي، وربما كان ذلك رغماً عنه. إذ لم يكن ثمة بدّ إلا أن تجتذب أفكاره عدداً كبيراً من

الناس الذين يجدون فيها إثباتاً لاختباراتهم الذاتية، وتفسيرا لما لم يكونوا يفهمونه من قبل.

عقد يونغ حلقة دراسية دامت عدة سنوات كانت تلقى فيها المحاضرات باللغة الإنكليزية تمكيناً للطلاب العديدين ممن ينطقون هذه اللغة أن يفيدوا منها. وبعد أن تقدمت به السن أسس معهداً تدريبياً عرف باسم «معهد كارل غوستاف يونغ» ظل يثابر على تدريس بعض المواد باللغة الإنكليزية. وهناك معاهد تدريب أخرى تحمل اسمه في كل من لندن وسان فرنسيسكو. كان يونغ يتمتع بقدرة فائقة على العمل، فكان ـ بالإضافة إلى نشاطه الجم في ميدان علم النفس ـ يمكّن لنفسه من عدد من الموضوعات الأخرى. فقد كان متضلعاً من الفكر الكلاسيكي، واسع الاطلاع ومتبحراً في الميثولوجيا وعلم مقارنة الأديان، ذا إلمام جيد بآداب الكثير من شعوب العالم. وكانت له اتصالات بمشاهير علماء الفيزياء، يأتي على رأسهم البروفسوز الراحل «بولي»، حامل جائزة نوبل. وكان من آثار هذه الصلة أن تبيّن ليونغ ضيق الهوّة الفاصلة بين علم الفيزياء وعلم النفس، وأنها أضيق مما كان مظنوناً.

أنجبت له زوجه ابنه الوحيد وبناته الأربع، وقد كانت السيدة يونغ في سنواتها الأخيرة خير عون لزوجها وخير صديق؛ ظلّت دائبة النشاط، دائمة الحيوية. كانت سيدة ذات ذكاء وسحر، أسهمت بقسط وافر في نجاح زوجها ولم يكن من اليسر على زوجة رجل عظيم كيونغ أن تظل تحتفظ بشخصيتها من دون أن يشوب ذلك نوع من الغلو، إلا أن السيدة يونغ قد أصابت من ذلك حظاً وافراً بلغ درجة الإعجاب فنالت الحب والتقدير من كل من أسعده الحظ بلقائها. فقد استطاعت فوق عملها في ميدان التحليل النفسي وإلقاء المحاضرات في معهد يونغ بزوريخ ـ أن تؤسس بيتاً كان محجة للزوار من جميع أنحاء العالم، ولأناس من مختلف أنواع الاختصاص أتاحوا لزوجها مجالاً واسعاً لكي يظل على صلة دائمة بحركات العصر واحداثه.

ظل يونغ يمارس انواعاً كثيرة من التمارين الرياضية. فكان يحب السير في شعاب الجبال، ويقود اليخت، ويسبح في بحيرة زوريخ، لكنه توقف عن هذه التمارين عندما بلغ الثمانين. وظل حتى هذه السن يتمتع بعقل راجح وبصيرة نافذة تجلّت في مثابرته على تأليف الكتب وكتابة المقالات. كان مولعاً بالحديث، لكنه كان يجيد الإصغاء أيضاً. وكان محدثاً بارعاً حتى ليتذكر أدق التفصيلات مما وعته ذاكرته من أحسن القصص، وعن أوفر المعلومات عما يكاد أن يكون كل شيء تحت الشمس. كان يتمتع

بحس مرهف بالفكاهة حتى الإيذاء، وما كان يتورع عن إغاظة شخص غيظاً رفيقاً إن كان مفرطاً في الغطرسة أو مسرفاً في الصلاح والتقوى. أما هو نفسه فما كان بالدّعيّ، ولا بالذي يحيط نفسه بهالة «الشيخ الحكيم»، رغم أنه يحلو لكثيرين أن يروه في هذا الضوء.

كان يقول إن الشيخوخة جعلته يصرف همه إلى نفسه، لكن الذي يلفت النظر فيه أكثر من أي شيء آخر انسانيته ودماثة خلقه واهتمامه الشديد بأشياء كثيرة ودوام الحيوية في شخصيته الفذة.

مات يونغ في 6 حزيران (يونيو) من عام 1961.

عن:

An Introduction to Jung's Psychology
by
Freida Fordham
(Pelican Original A 273, 1964)



مدخل إلى علم النفس التحليلي

1 - يقوم علم النفس التحليلي أساساً على الخبرة العملية التي تجمعت لصاحبه من اتصاله بمن اتفق لهم أن عُرضوا عليه للمعالجة بحكم عمله المهني، ومن دراسته للحالات النفسية التي يتعرض لهاالإنسان عموماً، سواء أكان إنساناً سوياً أو معصوباً أم به جنون. ومع ذلك ليس علم النفس التحليلي نوعاً من علم الأمراض النفسية وإن كان يعتمد المادة التجريبية لهذا العلم، بل هو - كما يقول يونغ - «اقتراحات ومحاولات لصياغة خبرة عملية جديدة عن الكائن البشري». والحق إن هذه الخبرة لا تستطيع أي نظرية، مهما بلغت من الدقة والشمول، أن تحيط بها أو تصوغها: ذلك لأن تسليط الضوء على نقطة واحدة منها، وإن كان يفضي بنا إلى نوع من تجلية غموضها، خليق بأن يجعلنا في منأى عن شبكة العلاقات التي يتكون منها مجمل النشاط النفسي: إن السعي وراء الدقة في تحديد الخبرة النفسية من شأنه أن يفقدها الكثير مما لها.

2 - وقد آثر يونغ اصطلاحي «النفس» Psyche و «النفسي» Psychic على «العقل» mind و mental، لما في هذين الأخيرين من صلة وثيقة بالواعية، وما في الأولين من اشتمال على الواعية والخافية جميعاً. فالإنسان الذي يكون محلاً لظاهرات الخافية، يكون عادة غير عارف بها، لفقدان صلة هذه الظاهرات بواعيته. وهي إذا اتفق لها واقتحمت الواعية - كما في الخروج عن الطور الذي لا يتناسب مع سببه البادي - لم يستطع إنسان يجهل طبيعة الخافية أن يجد لها تفسيراً أو تعليلاً. لذلك نجدنا نقول في مثل هذه الحالات: «لاأدري ماذا جرى لي!». وظاهرات الخافية لا تقتصر على المرضى وحدهم، وإنما كثيراًما تصدر عن الأسوياء تصرفات لا يعرفون شيئاً عن دوافعها.

هذا، وإن الجانب الخافي من النفس بمثابة عِوَض من جانبها الواعيّ في بعض الأحيان، على ما بين الجانبين من اختلاف. بل إن يونغ ليذهب إلى أن الواعية نفسها «قد نشأت عن الخافية وهي أقدم منها عمراً، وأن الخافية قد تعمل متناسقة مع الواعية أو حتى رغماً عنها. «زد على ذلك إصرار يونغ على حقيقة النفس التي لا تقل عن حقيقة الفيزياء، بما لها من بنية وقوانين خاصة بها، خلافاً للذين يعتبرون العقل ظاهرة

ثانوية، أو ظاهرة تالية، أو «شبحاً في مكنة».

«كل ما أختبره فهو شأن نفسي؛ حتى الألم الفيزيائي نفسه ما هو إلا حادث نفسي يرتد إلى خبرتي؛ حتى الانطباعات الحسيّة ـ بكل ما تفرضه عليّ من عالم الأشياء الكتيمة التي تتحيّز المكان ـ ما هي إلا صُوَر نفسية، وهي وحدها خبرتي المباشرة، لأنها وحدها المواضيع المباشرة في واعيتي. ثم إن نفسي تغير شكل الواقع وتزيّفه، وإنها لتفعل ذلك إلى حد أضطر معه إلى الاستعانة بوسائل صنعية لكي أحدد ما هي عليه الأشياء في معزل عن نفسي. وعندئذ أكتشف أن اللحن ذبذبة هوائية بدرجة كذا وكذا من التردد، وأن اللون موجة ضوئية بدرجة كذا وكذا من الطول. نحن مطوّقون بالصور النفسية إلى حد لا نستطيع معه أن ننفذ إلى قلب الأشياء الخارجة عن نفوسنا؛ كل معارفنا مشروطة أو مقيدة بالنفس التي هي الشيء الواقعي على أعلى مستوى، لأن النفس هي الشيء الوحيد الذي يتصف بالمباشرة. نحن هنا بإزاء واقع نفسي بوسع عالم النفس أن يحتكم إليه ـ وأعني به الواقع النفسي».

ولعلنا نستطيع أن نضيف إلى ذلك ما تتمتع به الحقيقة النفسية من قدرة على فرض نفسها وبطرائق شتى، من ذلك مثلاً نشوء أمراض، لها كل أعراض الأمراض الفيزيائية البحتة، ابتداء من الشلل الهستيري والعمى إلى الصّرع والمعاد (=مرض المعدة) وجملة أخرى من الأدواء الخفيفة. يضاف إلى ذلك أن كل ما يفعله الإنسان له بداياته في النفس؛ إما أن يكون شيئاً فكّر فيه لتوّه، وإما أن يكون حلماً حلم به أو رؤيا رآها. وقد تكون آمالنا ومخاوفنا مستندة إلى «حقائق» يعترف بها غيرنا، أو قد تكون أضغاث أوهام، لكنّ الفرح أو القلق الذي تجلبه واحد في كلا الحالين. فالذي نختبره حقيقي بالنسبة لنا، وإن لم يكن كذلك لغيرنا، ويتمتع بقيمة خاصة تضارع قيمة «الحقيقة» التي يعترف بها الناس، على ما بينهما من اختلاف.

وإن هذا الموقف من حقيقة النفس ليتعارض تعارضاً ظاهراً مع الموقف الذي طالما وصفه يونغ بأنه «مجرد موقف». فالذين يذهبون هذا المذهب، أو يقفون هذا الموقف، كثيراً ما قللوا من شأن المظاهر النفسية، ولا سيما الاختبارات التي لا يتيسر لنا أن نربطها مع الحوادث الخارجية فتجدنا نشير إليها من غير اكتراث قائلين: «إن هي إلا وهم من الأوهام» أو مسألة ذاتية بحتة» أما يونغ فيعطي السياق النفسي أو الداخلي قيمة السياق الخارجي أو المحيطي.

3 ـ يفهم يونغ النفس نظاماً حركياً لا يتوقف، وفي الوقت نفسه ينظم نفسه تلقائياً Self - Regulating system . ويطلق على الطاقة النفسية اسم «الليبيدو». ولا ينبغي

أن نفهم من «الليبيدو» انطواءها، بهذه الصفة، على قدرة بأكثر مما ينطوي عليه مفهوم «الطاقة» في العلوم الفيزيائية؛ إنما هي مجرد اصطلاح لوصف الظاهرات الملاحظة.

وتضطرب «الليبيدو» بين قطبين متضادّين. ولعل ذلك يشبه البطين والأذين في القلب، أو الموجب والسالب في الدارة الكهربائية. ويشير يونغ عادة إلى القطبين المتعارضين بـ «الضدين». وتشتد الطاقة كلما احتدم الاصطراع بين الأضداد، إذ لا طاقة بادية بدون تضادّ. ويمكننا أن نعدد هنا أضداداً كثيرة ذات مستويات متباينة: فهناك مثلاً الإقدام والإحجام، والواعية والخافية، والانبساط والانقباض أو الانطواء، والفكر والشعور الخ. وللأضداد وظيفة تنظيمية (كما اكتشف ذلك هيراقليط قبل مئات من السنين): عندما يبلغ أحد الضدين أقصى مداه ينقلب إلى ضده الآخر. وإننا لنجد مثالاً بسيطاً على كيفية انقلاب أحد الضدين، عندما يصل إلى أقصى مداه، إلى شيء آخر مختلف عنه كل الاختلاف في سورة الغضب يعقبه سكون، وفي البغضاء تؤول إلى مودّة. ويرى يونغ أن الوظيفة التنظيمية للأضداد مركوزة في الطبيعة البشرية، وأساسية لفهم النفس في قيامها بوظائفها.

والحركة الطبيعية التي تتحركها الطاقة النفسية (= الليبيدو) حركة نواسيّة إلى الأمام والخلف، ولعلّنا أن نشبهها بحركة المدّ والجزر. ويسمي يونغ الحركة الأمامية التي تلبي متطلبات الواعية إقداماً progression، والحركة الخلفية التي تلبي متطلبات الخافية إحجاماً regression. فالإقدام ينصرف إلى تكييف الإنسان لنفسه إيجابياً مع البيئة، وأما الإحجام فإلى تكييفه لها مع احتياجاته الداخلية. ولذلك كان الإحجام من الإقدام بمنزلة النوم من اليقظة، بما هو قطب طبيعي مضاد للإقدام، مادامت الطاقة النفسية تقوم بأداء وظيفتها من دون عائق، طبقاً لقانون الانقلاب الضدّي Enantiodromia حين تنقلب في النهاية إلى حركة إقدام. وقد يعني الإحجام، في جملة ما يعني، عودة إلى حالة حلمية بعد فترة من النشاط العقلي الموّجه والمركّز، أو قد يعني عودة إلى حالة سابقة من التطور. لكن هذه الحالات ليست «أخطاء» بالضرورة، بل لعلها نوع من مراحل إعادة الإنشاء أو «الانكفاء من أجل وثبة أبعد»[1]. وإذا قامت محاولة لقسر الليبيدو على الانصباب في قناة صلبة، أو أقام الكبت من بين أيديها سدّاً، أو باء التكيف الواعي بالفشل لسبب أو لآخر (ربما لأن الظروف الخارجية أضحت بالغة الصعوبة)، فعندئذ تصبح الحركة الإقدامية مستحيلة وتنكفىء الليبيدو إلى الخافية فتغدو محمّلة بطاقة أكبر من استيعابها، وتروح تبحث عن منفذ لها تفرغ فيه شحنتها. في مثل هذه الحالة قد ترشح الخافية من خلال الواعية وهماً أو عرضاً عصابياً، أو تتبدّى

---

(1) التعبير مثبت في النص بالفرنسية Reculer pour mieux sauter.

سلوكاً طفولياً أو حيوانياً. وقد يصل بها الأمر إلى أن تطغى على الواعية طغياناً ينشأ عنه خروج عن الطور عنيف، أو يتطور عنه جنون مطبق. وعندما يحدث ذلك يكون الأمر أشبه بسدّ تهدم فأغرق جميع ما حوله. وفي الحالات القصوى ـ عندما تفشل الليبيدو فشلاً تاماً في العثور على منافذ لها ـ تكون أمام حالة انسحاب من الحياة، كما في بعض حالات الجنون الشديد. إن هذا هو الإحجام المَرَضي الذي يختلف عن الإحجام الصحي بما هو ضرورة حياة. ليس الإنسان آلة حتى يستطيع أن يتكيف مع عالمه الداخلي. «وهو، بالعكس، لا يستطيع أن يتكيف مع بيئته بصورة دائمية، بل لا بدّ له أن ينسجم مع نفسه أيضاً، أي أن يتكيف مع عالمه الداخلي وهو، بالعكس، لايستطيع أن يتكيف مع عالمه الداخلي ويحقق وحدته الداخلية إلا إذا تكيف مع ظروفه الخارجية».

4 ـ إن الليبيدو طاقة طبيعية تتولى، أولاً وقبل كل شيء، القيام بخدمة أغراض الحياة، لكن قدراً معيناً، مما يفيض عن حاجتنا منها لتلبية أغراض غريزية، قد يتحول فعلاً إنتاجياً أو يسخّر لأغراض ثقافية. إن توجّه الطاقة على هذا النحو أمر ممكن مبدئياًحين تتحول شيئاً يماثل في طبيعته غرض الاهتمام الغريزي. غير أن هذا التحويل غير ممكن بمجرد فعل الإرادة، فهو لا يحدث إلا بطريقة غير مباشرة. فبعد فترة من النضج في الخافية ينتج رمز يستطيع أن يجتذب الليبيدو إليه، ويقوم أيضاً بمهمة القناة في تحويل الطاقة عن مجراها الطبيعي. والرمز لا ينتجه الفكر إنتاجاً واعياً، بل كثيراً ما يجيء على هيئة وحي أو حدس يتبدّى غالباً في الأحلام.

وكمثال على تحول الطاقة عن أغراضها الغريزية إلى أغراض أخرى ثقافية ما يرويه يونغ عن احتفال الربيع الذي تقيمه قبيلة (الوتشاندس) البدائية حين يعمدون إلى حفرة في الأرض ويجعلون لها سياجاًمن عوسج محاكاة لعضو الأنثى، ثم يرقصون حولها والرماح في أيديهم مصوّبة إلى الأمام بما يشبه قضيب الذكر منتصباً. «وإنهم ليرقصون إذ يأخذون في طعن الأرض بالرماح صائحين: «بولي نيرا وأطاكا» (= ما هي حفرة.. ما هي حفرة.. هي فرج!)، ولا يسمحون لأحد منهم أن ينظر إلى امرأة في أثناء الاحتفال».

هذه الرقصة الربيعية محمّلة بمعنى يخرج عن المألوف: فالراقصون يهتاجون بما يأتونه من حركات، وبما تندّ عنهم من صيحات، حتى ليأخذهم الحال. كيف لا وهم يشتركون في فعل سحري يرمي إلى إخصاب المرأة الأرض عِوَضاً من عضو المرأة، بل رمز يمثل المرأة الأرضية التي ينبغي لهم إخصابها، وهي الرمز الذي يحول الليبيدو عن وضعها الأصلي.

لكن ينبغي أن نلاحظ هنا أن يونغ يستعمل كلمة «الرمز» بطريقة محددة في جميع أعماله، ولذلك نجده يميز بين «الرمز» Symbol و السمة أو «العلامة» Sign. فالسمة عوض من الشيء الحقيقي أو تمثيل له، أما الرمز فينطوي على معنى أوسع بما يعبر عن حقيقة رمزية لا يمكن صوغها بصورة أدق. فحفرة الوتشاندس يمكن اعتبارها تمثيلاً لعضو المرأة، لكنها تنطوي على معنى أعمق يتبدّى في الاشتراك مع الطبيعة في إخصاب الأرض، أو في استثارة عنصر الإخصاب في الطبيعة.

عند الأقوام البدائية تقوم صلة وثيقة بين الفعل الجنسي وحراثة الأرض[1]، بينما نجدهم يمهّدون، من أجل القيام بأفعال أخرى ليس لها مثل هذه الصلة كالقنص والصيد والحرب، بالرقص والاحتفالات السحرية مبتغين من ذلك تحويل الليبيدو إلى الفعل الضروري. وإن تقصّي التفاصيل التي تجري بها مثل هذه الاحتفالات ليظهر لنا شدة الحاجة إلى حرف الطاقة الطبيعية عن مجراها الأصلي.

يقول يونغ إن تحويل الليبيدو إلى رموز لم يزل يجري منذ فجر الحضارة، وإنه ليرجع إلى شيء عميق جداً من أصل الطبيعة البشرية. لقد أفلحنا، على مجرى الزمان، في اقتطاع جزء معين من الطاقة وصرفناه عن الانصباب في مجرى الغريزة، كما أفلحنا في تطوير إرادتنا تطويراً لم يزل أضعف مما يحلو لنا أن نعتقد، لكننا لم نزل بحاجة إلى قوة الرمز التحويلية، وهي القوة التي يسميها يونغ بالوظيفة الإعلائية Transcendent Function.

5 ـ تنطوي نظرة يونغ إلى الخافية على قيمة أكثر إيجابية من النظرة التي تعتبرها مجرد «قُمامة» نلقي إليها كل ما هو مرفوض طفولي أو حيواني فينا، ونودع فيها كل ما نريد نسيانه. صحيح أن هذه الأشياء قد استقرت في الخافية، وأن الكثير من الذي يقتحم الواعية ذو صفة عَمَائية غير متشكلة، لكن الخافية من الواعية بمنزلة الرحم من الجنين، وإنما في الخافية ينبغي لنا البحث عن إمكانيات جديدة للحياة. والجانب الواعي من النفس أشبه بجزيرة يحيط بها الماء من كل جهة لا يُرى منها إلا الجزء الذي لا يغمره الماء، أما الخافية فهي ذلك المجهول الذي لا يقع تحت أبصارنا ويمتد عمقاً إلى أسفل القاع.

الجزيرة هي «الأنيّة» Ego العارفة المريدة، وهي مركز الواعية. لكن الذي يمت إلى الواعية بسبب، والذي أعرفه عن نفسي وعن العالم، والذي يستطيع التوجيه والمراقبة

(1) يلاحظ أن فعل «الحراثة» يستعمل في العربية مجازاً عن «الفعل الجنسي»؛ جاء في القرآن الكريم: «وأتوا حرثكم أنّى شئتم»، و «نساؤكم حرث لكم».

كل هذا ليس من أمر الواعية دائماً. فأنا أنسى وأكبتُ ما لا أحبّ، أو ما ليس مقبولاً في المجتمع. (والكبت repression أن نصرف انتباهنا عن فكرة أو شعور أو حادث بصورة متعمدة ومستمرة - على درجة متفاوتة من التعمد والاستمرار - حتى نستبعد هذه الأشياء من الواعية في النهاية، فلا نستطيع استرجاعها. أما الكبح[1] suppression» - وقد يلتبس بالكبت - أن نصرف انتباهنا اضطراراً عن بعض الأشياء لكي نستطيع الانتباه إلى أشياء أخرى، لكننا هنا نستطيع استرجاع الأشياء المصروفة على هذا النحو، بإرادتنا) وإن لي إدراكات حسيّة ذات قوة غير كافية لبلوغ الواعية، وأختبر الكثير مما لا أفهمه إلا جزئياً، أو مما لا أعرفه معرفة تامة. هذه الإدراكات الرفيعة - بالإضافة إلى ما أختزنه من ذكريات مكبوتة أو منسيّة - تشكل نوعاً من «بلاد الظل» التي تمتد جسراً بين «الأنيّة» والخافية، فتكون بلاد الظل عندئذ منطقة لا تغمرها المياه دائماً، بل يكون في وسعنا استصلاحها واسترجاعها. بلاد الظل هذه يسميها يونغ «الخافية الشخصية» أو الخاصة personal Unconscious، تمييزاً لها من «الخافية الجامعة أو العامة» Collective Unconscious، وهي الجانب النفسي الذي يشكل «الخافية» بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى.

وعلى هذا فالخافية الخاصة، وإن كانت لا تخضع كلها للإرادة، يمكننا استرجاعها (كما هو الحال في النوم) إن كان الكبت ضعيفاً، ويمكنها أحياناً أن ترجع من تلقاء نفسها، أو بفضل تداع طرأ اتفاقاً أو بفعل صدمة عنيفة. ثم هي قد تتستر وراء الأحلام والأوهام فتنشأ أمامنا ضرورة ملحة للتنقيب عنها وإخراجها إلى حيّز الوعي إذا ما أخذت تسبب لنا اضطرابات نفسية كما هو الأمر في العصاب.

6 - وللوصول إلى هذه الذكريات، اعتمد يونغ المنهج التحليلي الذي يعرف بـ «اختبارات التداعي» Association Tests، وهو المنهج الذي بدأ باستخدامه في مطلع حياته العملية. أظهرت له هذه الاختبارات ما للبنية النفسية من خصوصية تتبدّى في جنوح الأفكار إلى التجمع على نوى (ج. نواة) أساسية معينة. وهذه الأفكار ذات اللون العاطفي يسميها يونغ «عقداً» Complexes. فالنواة ضرب من المغنطة السيكولوجية، وهي ذات قيمة تضارع قيمة الطاقة. وتقوم تلقائياً باجتذاب الأفكار إليها بما يتناسب شدة أو ضعفاً مع طاقتها. وتتكون نواة العقدة من عنصرين أساسيين:

---

(1) وضعنا «الكبح» ترجمة لكلمة Supperssion لكي تؤدي هذا المعنى حصراً. وربما كان للتجانس اللفظي والتقارب المعنوي بين «الكبت» و «الكبح» أثر في إغرائنا باعتماد هذه اللفظة، خصوصاً وأن التجانس والتقارب متوفر في الكلمتين الإنكليزيتين. المترجم -

أحدهما فطريّ، والثاني محيطي أو مكتسب؛ أي إن العقد غير مشروطة بالخبرة وحدها، وإنما بطريقة الفرد في رَجعه[1] على تلك الخبرة.

والعقدة واعية أو خافية. والواعية تكون كذلك كلّياً أو جزئياً، وتتوقف معرفتنا بالعقدة على ما إذا كانت واعية كلياً أو جزئياً، أو على ما إذا كانت ذات طبيعة خافية تامة. وفي هذه الحالة الأخيرة لا نكون عارفين بوجودها أبداً. والعقدة، سواء أكانت واعية جزئياً أو خافية كلّياً، تتصرف وكأنها شخص ذو كيان مستقل؛ لأن الأفكار والعواطف التي تجمعت حولها تدخل إلى الواعية وتخرج منها دون أن يكون عليها ثمة رقيب. هذا، ومن التكلّف محاولة إقامة سدّ فيما بين المحتويات النفسية، لكننا ـ برغم ذلك ـ يمكننا القول بعقد ترجع إلى الخافية الخاصة، وأخرى ترجع إلى الخافية العامة أو الجامعة، وهي المجال النفسي الذي يشترك فيه الجنس البشري قاطبة.

7 ـ والخافية العامة أو الجامعة طبقة أعمق من الخافية الخاصة أو الشخصية وأبعد منها غوراً، وهي المادة المجهولة التي نشأت منها واعيتنا. وبوسعنا أن نقدّر وجودها جزئياً من ملاحظتنا للسلوك الغريزي، بما أن الغرائز حواضّ على الفعل لا دخل فيها للواعية. والحق إن هناك أفعالاً كثيرة ذات حضّ من الخافية، ومع ذلك غير جديرة باعتبارها أفعالاً غريزية؛ ذلك أن الفعل الغريزي «موروث وخافيّ»في آن، وهو «يحدث في كل مكان بصورة واحدة ومنتظمة». فالغرائز معترف بها عموماً، لكن الذي غير معترف به فهمنا للحياة واختبارنا لها على نحو رسمه لنا تاريخنا، تماماً مثلما نضطر إلى الفعل وفق خطوط عريضة معينة في ظروف معينة. لا يريد يونغ أن نفهم من هذا أن الخبرة التي نختبرها على هذا النحو أو ذاك خبرة موروثة، لكنه يرى أن الدماغ البشري نفسه شكلته وأثّرت فيه الاختبارات البعيدة التي اختبرتها البشرية في عهودها الأولى. فكما أن وراثتنا مكوّنة من مسالك فيزيولوجية، كذلك أوجدت مسالكنا السيكولوجية السياقات العقلية عند أسلافنا. فإذا عادت هذه الآثار إلى واعية الفرد، استطاعت أن تفعل ذلك على هيئة سياقات عقلية ليس غير. وإذا اتفق لهذه السياقات أن أضحت واعية، فإنها لم تصر كذلك إلا من خلال الخبرة الفردية، فتبدو وكأنها مكتسبات فردية. لكن الذي تولت الخبرة الفردية «تعبئته» في هذه السياقات ليس أثراً موجوداً

---

(1) نقترح «الرجع» ترجمة لكلمة Reaction، التي جرى العرف على ترجمتها بكلمتي «رد فعل» وهما كلمتان يتعذر استعمالهما وصفاً أو نسبة. أما «الرجع» فيسوّغها استعمالها نسبة او وصفاً فتقول «رجعي»، وهي ترجمة لكلمة Reactionary. وفي جمع «رجع» نقول «رجوعات» تفادياً للإلتباس «بالرجوع» وهو العودة ـ المترجم ـ

سلفاً أو موروثاً؛ إنما الموروث هو جدول الخافية السابق الوجود.

هذا الميل، أو هذه الحاجة، إلى فهم الحياة واختبارها على نحو حدّده تاريخ الجنس البشري، يسميه يونغ ميلاً بدئياً . وما النماذج البدئية إلا «أشكال الفهم السابقة الوجود» (= أي موجودة قبل نشوء الوعي) أو «حالات خَلقية من الحدس ... وكما تجبر الغرائز الإنسان على مسلك بشري ذي وجه مخصوص، كذلك تجبر النماذج البدئية الحدس والفهم على صيغ بشرية ذات وجه مخصوص».

وعلى هذا إن النماذج البدئية شأن من الخافية يمكننا معرفته بواسطة صور نموذجية معينة تتردد على النفس، وقد سمّاها يونغ ذات مرة بـ «الصور البدئية» Primordial Images (وهو تعبير استفادهُ من يعقوب بركهارت)، لكنه ما لبث حتى عدل عنه إلى اصطلاح النموذج البدئي Archetype الذي يشمل المظهرين من النفس: الخافية والواعية.

يذهب يونغ إلى أن النماذج البدئية قد تشكلت على مدى ألوف السنين عندما بدأ الدماغ والوعي البشريان ينفصلان عن الحالة الحيوانية لكن صورهما، أو نماذجهما البدئية، في وقت كانت فيه ذات طبيعة أولية تتصف بالمرونة، طرأت عليها تعديلات أو تغييرات كانت متطابقة مع العهد الذي ظهر فيه الدماغ والوعي على النحو الذي تقدم ذكره. بعض هذه الصور ـ ولا سيما التي تدل على تغير هام في الحياة النفسية ـ يظهر على أشكال هندسية أو مجردة، كالمربع أو الدائرة أو العجلة (=الدولاب). وقد تظهر مفردة، أو مجتمعة في شيء من الحذق تشكل معه رمزاً نموذجياً ذا أهمية خاصة. وبعضها الآخر يتبدّى أشكالاً بشرية أو شبه بشرية، آلهة وإلهات، أقزاماً وعمالقة، حيوانات أو نباتات، حقيقية أو وهمية، نجد عليها أمثلة لا حصر لها من علم الأساطير.

والنماذج البدئية نختبرها عواطف وصوراً، ونلاحظ آثارها خاصة في الحالات البشرية الهامة والنموذجية، كما في الولادة والموت والتغلب على عقبة طبيعية، وفي المراحل الانتقالية من الحياة كالمراهقة، أو في حالات الخطر الشديد أو الذعر. في مثل هذه الحالات كثيراً ما تظهر صور بدئية في أحلام الإنسان العصري شبيهة بالصور التي أمكن العثور عليها في كهوف «أوفيران».

8 ـ ويذهب يونغ إلى أن الأحلام آثار طبيعية وعفوية تصدر عن النفس، وتستحق منا أن نوليها الاهتمام اللازم ونأخذها مأخذ الجد، بما تحدثه فينا من آثار خاصة بها حتى وإن لم نستطع إدراك هذه الآثار أو فهمها. ولغة الأحلام لغة رمزية تتوسل بالتشبيهات للتعبير عن نفسها؛ ومن هنا غموضها أو لغوها البادي.

والخافية العامة يمكننا استنتاجها من الإنسان السويّ مما يتبدّى في أحلامه من آثار بيّنة على الصور البدئية، وهي صور لم يكن له بها معرفة واعية. وإنه يصعب علينا أحياناً أن ننفي مثل هذه المعرفة (ولعل باستطاعتنا دوماً أن نقول باحتمال وجود «كربتمنيزيا»[1])، ولكننا نجد في حالات معينة من الاضطراب العقلي تطوراً مدهشاً للتخيل الميثولوجي لا يمكننا أن نعزوه إلى الخبرة الفردية الخاصة.

ويقدم لنا يونغ مثالاً على هذه الظاهرة حالة كان يتولى العناية بها في أحد المستشفيات العقلية في عام 1906. كان صاحب هذه الحالة مجنوناً كثير الاضطراب أحياناً، لكنه كان في فترات هدوئه يصف رؤى غريبة وتصدر عنه صور وأفكار رمزية غريبة جداً. ولم يكن قد ألقي الضوء على هذه الصو والأفكار إلا في عام 1910، حين عثر يونغ على بردية إغريقية انفكت رموزها حديثاً وكانت تتعلق بموضوع مماثل لرؤى المريض وأفكاره. يقول يونغ:

«حدثت رؤى المريض في عام 1906، ونشر النص الإغريقي لأول مرة في عام 1910. ولذلك يجب أن نعتبرهما أمرين منفصلين أحدهما عن الآخر انفصالاً يجعلنا نستبعد إمكانية الكربتمنيزيا من جانبه، وتحويل الأفكار من جانبي».

9 ـ أنفق يونغ شطراً كبيراً من وقته عاكفاً على درس الأساطير، فهي عنده تعبيرات أساسية عن الطبيعة البشرية. فالاسطورة تشكلها أو تصوغها الواعية؛ أي إن هذه تعطيها الشكل الذي يكفل لها الانتقال والشيوع. لكن روح الأسطورة، أو الحضّ الإبداعي الذي تمثله، والمشاعر التي تعبر عنها أو تستثيرها، بل لب موضوعها إلى حد كبير ـ كل ذلك إنما يأتي من الخافية العامة أو الجامعة. صحيح أن الأساطير تبدو وكأنها محاولات لتفسير حوادث الطبيعة، كشروق الشمس وغروبها، أو قدوم الربيع بكل ما يحمله من حياة جديدة وخصب، إلا أنها ـ في نظر يونغ ـ أكثر من ذلك بكثير؛ إنها التعبير عن كيفية اختبار الإنسان لهذه ألأشياء: هكذا يصبح شروق الشمس مولداً للبطل الإلهي من البحر، الذي يقود عربته في أقطار السماء[2]، وعند الغروب تكون التنّينة، الأم الهائلة، في انتظاره لكي تبتلعه. وفي جوف التّنينة يسافر في اعماق اليم، وبعد معركة رهيبة مع أفعوان الليل يعود فيولد من جديد عند إطلالة الصباح. هذه موضوعات ميثولوجية تعكس بوضوح محاولات بشرية لتفسير السياق

(1) الكربتمنيزيا cryptomnesia شيء قرأناه أو سمعناه ثم نسيناه ثم عاد إلى الذاكرة بطريقة خافية (= لا شعورية) فيخيل إلينا أننا نقرؤه أو نراه أو نسمعه لأول مرة ـ المترجم ـ

(2) هل يمكن اعتبار ذلك استشرافاً للمركبات الفضائية؟! ـ المترجم ـ

الفيزيائي لشروق الشمس وغروبها، لكن مضمونها العاطفي يجعلها أكثر من ذلك بكثير. فالأقوام البدائيون لا يعرفون تفريقاً حاداً بينهم وبين بيئتهم، فهم يعيشون حالة يسميها «لاوي بروهل» بحالة «المشاركة الصوفية» Participation Mystique يريد بذلك أن ما يحدث في الخارج يحدث مثله في الداخل أيضاً، والعكس بالعكس. لذلك تكون الأسطورة تعبيراً عما جرى في المحيطين الداخلي والخارجي منذ طلوع الشمس ورحلتها في الفضاء حتى تتوارى في الحجاب عند هبوط الظلام، مثلما تكون تفكراً في الحوادث وتفسيراً لها.

وبما أن الأساطير تعبيرات عن الخافية العامة أو الجامعة، لذلك نجدها متماثلة عند جميع الأقوام وفي جميع الأزمنة. وحين يفقد الإنسان قدرته على صنع الأسطورة، يفقد صلته بالقوى الإبداعية في وجوده. فالدين والشعر الفولكلور وحكايات الجن - هذه كلها تتوقف على هذه القدرة بالذات. فالرموز أو الأشخاص المركزية في جميع الأديان ذات خاصيّة بدئية. لكن في الأديان البدائية أقل منه في الديانات العليا المتطورة، لكن طبيعتها البدئية تكون أظهر في الأولى منها في الأخيرة. على أن أكثر التعبيرات صدوراً مباشراً عن الخافية ما نجده في الأحلام والحالات العقلية الغريبة وفي أوهام الممرورين من ظهور للنماذج البدئية بما هي صور أوّلية. فهذه الصور تبدو عندئذٍ وكأنها تمتلك قوة وطاقة خاصتين بها: تتحرك وتتكلم، وتدرك وتسعى إلى غرض، تخدعنا عن أنفسنا وتسوقنا سوقاً إلى فعل ما يناهض مقاصدنا الواعية مناهضةً كلّية، توحي إلينا بالخلق والتدمير: بعمل فنّي أو انفجار غوغائي مجنون. هي «الكنز المكنون» الذي ظلت تمتح منه البشرية في كل زمان ومكان، منه أقامت آلهتها وشيباطينها وجميع الأفكار ذات الأهمية البالغة والفاعلية الشديدة التي بدونها لا يكون الإنسان إنساناً. لذلك كانت الخافية، عند يونغ، ليست مجرد «قبو» يلقي إليه الإنسان نفايته، بل هي أصل الوعي والتدمير عند الإنسان.

10 ـ أن نحاول تحديد الخافية الجامعة أو تعريفها هو أن نحاول المستحيل، لأنه لا يمكننا أن نعرف حدودها ولا طبيعتها الحقيقية، بل كل ما يمكننا فعله بإزائها أن نلاحظ بوادرها ونصفها ثم نحاول فهمها على قدر المستطاع. وقد أفرغ يونغ معظم جهده في سبيل تحقيق هذا الغرض. يقول عن النماذج البدئية: «في الحقيقة، لا يمكن أن يفهمها فكرنا، لأنه لم يخترعها أبداً». ومع ذلك هناك إمكانية لتمييز أشكال متنوعة منها تعاودنا في الأحلام والأوهام، يمكن أن نجد لها معادلاً تاريخياً وميثولوجياً في جميع أنحاء العالم. هذه الأشكال اعتبرها يونغ نوعاً من النماذج البدئية الرئيسية التي تؤثر في

فكر الإنسان وسلوكه فأسماها «القناع» persona و«الظل» shadow و«الأنيمة» Anima و«الأنيم» Anim و«الشيخ الحكيم» Old wise man و«الأم الأرضية» Earth mother و«النفس أوالذات» The Self.

وهنا أيضاً يجب أن ننبّه إلى أنه لا يوجد فواصل قاطعة في البنية النفسية، لأن النماذج البدئية نفسها قد يكون لها وجه شخصي. فصورة الأنيمة مثلاً مشروطة بخبرة الرجل للمرأة على مدى قرون موغلة في القدم، لأنها - من ناحية ثانية - ذات صلة بالخبرة الفردية التي تتكون من علاقة رجل معين بالمرأة عموما. وعلى هذا يكون بعض النماذج البدئية ذا صفة أعم، وبعضها الآخر ذا طبيعة أخص كالقناع والظل(*).

(*) عن:

An Introduction To Jung, Psychology By FRIEDA FORDHAM.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مقدمة الطبعة الإنكليزية

بقلم: كاري ف. باينير

في العقد الماضي من هذا القرن، ظهرت بوادر كثيرة من مصادر مختلفة تشير إلى أن العالم الغربي يقف على شفا انبعاث روحي جديد، أو على تحول أساسي في موقفه من قيم الحياة. فبعد حقبة طويلة من التوسع الخارجي، عدنا لكي ننظر في أعماق نفوسنا مرة ثانية. هناك اتفاق عام على الظاهرات التي تحيط بهذا الانتقال المتعاظم في الاهتمام من الوقائع بما هي كذلك إلى معناها وقيمتها بالنسبة إلينا بما نحن أفراد، لكن ما إن نبدأ بتحليل التوقعات التي يحتضنها مختلف الجماعات التي يزخر بها عالمنا عن التحول المرتقب حتى ينتهي الاتفاق، ويقوم بدلاً منه ـ آراء تختلف وقوى تتصارع.

فالذين ينتصرون للديانة المستمدة من الوحي يعتقدون أن الانبعاث الوشيك انبعاث للكثلكة أو للبروتستانتية، على حسب ما يكون صاحب هذا الاعتقاد كاثوليكياً أو بروتستانتياً. وسندهم في ذلك أنهم يرون البشر يتدفقون بالملايين عائدين إلى أحضان الكنيسة، حيث يلتمسون العزاء عن وقائع الخيبة والفواجع التي حلّت بعالم ما بعد الحرب، ويتعلمون منها الطرق التي تؤدي بهم إلى الخروج مما هم فيه من عَمَاء Chaos. ويقولون إن تجديد إيماننا بالمسيحية خليق به أن يعيدنا إلى طريق الحياة الأمين، ويعيد إلى العالم الوحي الذي افتقده.

وجماعة أخرى ترى أن الموقف الجديد الذي يتعين علينا اتخاذه هو القضاء على الدين كما فهمناه حتى الآن، قائلة إن الدين ما هو إلا بقايا خلّفتها لنا بدائية تؤمن بالخرافة يجب أن يحل محلها عهد من «التنوير» جديد ودائم. وما على الإنسان إلا أن يطبق معرفته تطبيقاً صحيحاً، ولا سيما معرفته الاقتصادية و«التكنولوجية» حتى تتبدد هباءً جميع الغيلان الهائلة المتمثلة بالفقر والجهل والطمع الخ، ويستعيد الإنسان فردوسه المفقود. وعندهم إن الانبعاث يتعين أن يكون في نطاق العقل وحده بحيث يصبح الفكر هو الحكم الذي يقرر مصير الإنسان.

وبين هاتين النهايتين القُصويَين، الإيمان التقليدي والعقلانية القاتلة، نجد كل تفاوت في الرأي يمكننا تصوره حول هذه المشكلة الكبرى المتصلة بالخطوة التالية التي سوف تخطوها البشرية في تطورها النفسي. ولعلّنا نستطيع القول إن الموقع الوسط يحتله الذين يعلمون أنهم تجاوزوا المسيحية كما هي متمثلة في الكنيسة، ولكنهم لم يضطروا إلى نفي ما في الموقف الديني من قيمة أساسية في الحياة تماثل ما في العلم من أصالة وصحة. هؤلاء اختبروا الروح اختباراً حيّاً كما اختبروا الجسد، واختبروا الجسد اختباراً حيّاً كما اختبروا الروح؛ تجلّت عليهم الروح تجلّيات يتعذر شرحها أو تفسيرها بلغة اللاهوت التقليدي أو بلغة المادية الحديثة؛ ولا يحسّون رغبة في قطع عُرى التقوى التي يشعرون بها في اعماق قلوبهم بسبب هيكل الحقائق العلمية التي يمنحها العقل دعمه وتأييده، بل يؤمنون أنهم لو يصلون إلى معرفة أوسع عما تؤديه عقولهم من وظائف داخلية، وإلى معلومات أوفى عن القوانين اللطيفة ـ المحددة تحديداً كاملاً مع ذلك ـ التي تحكم النفس الإنسانية، لكان بمقدورهم الوصول إلى الموقف الجديد المطلوب، بدون أن يُلجئهم ذلك إلى الانكفاء نحو ما هو إلاّ لا هوت القرون الوسطى متستّراً بغُلالة رقيقة من ناحية، أو إلى الوقوع ضحية أوهام فلسفة القرن التاسع عشر، من ناحية ثانية.

إلى هذه الجماعة الأخيرة يتحدث يونغ بلغة مُقنِعة، ولا يتهرب من المهمة الصعبة القائمة على دمج معرفته بالروح، التي اكتسبها على مدى سنين طويلة في العمل طبيباً عقلياً ومحللاً نفسياً، بذخيرة من المعلومات المتيسرة لكل انسان والمنطبقة على كل انسان. ويعطينا المفاتيح التي تفتح لنا مغاليق الطبيعة والوظائف النفسية التي يتلهف الإنسان الحديث شوقاً أن يمسك بها. ووجهة النظر التي يطرحها أمامنا تشكل تحدّياً للروح، وتستثير تجاوباً فعّالاً عند كل من يشعر في نفسه بما يحضّه على النمو إلى ما يتجاوز موروثه.

جميع المقالات التي يتألف منها الكتاب أُلقيت محاضرات إلا واحدة (وهي «موازنة بين فرويد ويونغ» كتبها الأخير بناء على طلب ناشر ألماني). والنص الألماني لأربع منها نشر في كتاب على حدة[1]. أما المقالات الأخرى، مع عدة مقالات غيرها،

(1) هذه المقالات الأربع هي: «علم النفس والأدب» و «الاختبار بين الطبيب النفسي ورجل الدين» و «المنطلقات الأساسية في علم النفس التحليلي» و «تحليل الأحلام في التطبيق العملي». وكان نشرها ما بين أعوام 1929 و1931.

فقد تضمنها كتاب سبق وظهر بالإنكليزية[1].

ندين للسيدة «فوليت دي لا سلو» بالكثير من الإقتراحات المفيدة المتعلقة بمقالة «الاختيار بين الطبيب النفسي ورجل الدين». هذا وقد تفضل الدكتور يونغ والسيدة حرمه كلاهما بقراءة الترجمة ونقدها جزئياً.

Cary F. Baynes

زوريخ، آذار (مارس) 1933

(1) ظهر بالألمانية في زوريخ عام 1931 تحت عنوان:

See lenprobleme der Gegenwart, Raacher and Cie, Zurich, 1931.



الفصل الأول

تحليل الأحلام في التطبيق العملي

ما برح موضوع الاستفادة من تحليل الأحلام في العلاج النفسي يثير الكثير من الجدل. فبينما نجد كثيراً من الممارسين يعتبرونه أمراً لا غنى عنه في معالجة العُصاب، وينسبون إلى الفاعلية النفسية المتبدّية في الأحلام ما ينسبونه إلى الواعية نفسها من أهمة، نجد في الطرف المقابل من ينازع في قيمة تحليل الأحلام زاعماً أن الأحلام نفسها ما هي إلا نتاج ثانوي من الفاعلية النفسية، لا أهمية له.

من الواضح أن ينسب امرؤ إلى الأحلام أهمية تطبيقية، بما هي تعبيرات مباشرة عن الخافية، إن كان يعتقد بأن للخافية (=اللاشعور) دوراً رئيسياً في تشكيل العُصاب، وأن يقلل من شأن تحليل الأحلام إن كان ينكر أن للخافية وجوداً أصلاً، أو كان يعتقد ألاّ دور لها في تطور هذا المرض. ومما يُؤسف له أننا لم نزل نجد إلى اليوم، ونحن في العام 1931، من يعتبر الخافية موضع أخذ وردّ، أي بعد انقضاء أكثر من نصف قرن على قيام «كاروس» بصياغة مفهومه عن الخافية، ومرور قرن ونيّف على كلام «كنط» عن «ساحة الفكر المظلمة... التي لا قياس لها»، وما يقرب من مائتي عام على وضع «لايبنتس» مسلّمته عن الفاعلية النفسية غير الشعورية، ناهيك عما حققه «جانيت» و «فلورونوي» و «فرويد» في هذا الميدان.

في هذه العُجالة، سأقتصر على التطرق إلى مسائل العلاج التطبيقي، ولن أحاول الدفاع عن فرضية الخافية (=اللا شعور)، رغم أن تحليل الأحلام يثبت أو ينهار بثبات فرضية الخافية أو انهيارها. بدون الخافية، تبدو الأحلام وكأنها فلتة من الطبيعة ليس أكث، أو ركاماً لا معنى له مؤلف من شتات الذكريات المتخلفة عن حوادث اليوم. فلو كان الحلم لا شيء غير هذا لم يَسُغ لنا أن نتطرق إلى هذا البحث. ولا بدّ لنا من الاعتراف بوجود الخافية إن كان لا بدّ لنا من البحث في تحليل الأحلام؛ لأننا لا نلجأ إليه طلباً للرياضة العقلية وحسب، وإنما لأنه أسلوب يكشف لنا عن محتويات النفس الخافية (= اللا شعورية) التي تتصل اتصالاً سببياً بالعصاب، وما لهذا الاتصال من أهمية في المعالجة. ومن يرفض هذه الفرضية ما عليه إلا أن يضرب صفحاً عن مسألة

تحليل الأحلام وقيمتها التطبيقية.

لكن، لمّا كانت الخافية تلعب دوراً سببياً في تشكيل العُصاب، بناء على الفرضية التي نذهب إليها، وكانت الأحلام تعبر تعبيراً مباشراً عن فاعلية النفس الخافيّة، كانت محاولة تحليل الأحلام وتفسيرها لها ما يبررها تماماً من الناحة العلمية. وبغضّ النظر عن النتائج العلاجية، فقد نأمل من هذه المحاولة أن تفضي بنا إلى كشف علمي عن السببية النفسية. على أن الكشف العلمي بالنسبة إلى الممارس ما هو إلا نتاج ثانوي نَجَمَ مجّاناً عن الجهود التي بذلها في ميدان المعالجة. فهو لا يشعر أن عليه أن يطبق تحليل الأحلام على مرضاه لعلّه أن يؤاتيه الحظ فيلقي ضوءاً على مشكلة السببية النفسية، لكنه يعتقد أن الكشف الحاصل ذو قيمة علاجية، وعندئذٍ يعتبر تحليل الأحلام من واجبات الحرفة. ولقد بات من الأمور المعروفة أن مدرسة «فرويد» تذهب إلى أن الشفاء يحصل بواسطة إلقاء الضوء على العوامل السببية الخافيّة بشرحها للمريض شرحاً يجعله عالماً بمصادر اضطرابه.

إذا سلّمنا بأن الوقائع تؤيد هذا الأمل، أمكننا الاقتصار على الأسئلة المتعلقة بإمكانية أن يتيح لنا تحليل الأحلام أن نكشف عن أسباب العصاب الخافيّة من غير أن نستعين بشيء آخر، أو أن نتبع أساليب أخرى زيادة على تحليل الأحلام. أما أنا فأرى أن الجواب «الفرويدي» على هذه الأسئلة هو من قبيل المعرفة العامة. وخبرتي الشخصية تثبت هذه النظرة بما وجدته من أن الأحلام تكشف كشفاً مطرداً لا يخطىء عن المحتويات الخافيّة التي تشكل العوامل المسببة في العُصاب والأحلام التي تكشف لنا عن هذه العوامل هي الأحلام الأولية، في الأعم الأغلب؛ وأعني بالأحلام الأولية الأحلام التي يرويها المريض عند بدء المعالجة. وهذا إيضاح لعله أن يعيننا.

جاءني مرّة رجل يحتل منصباً بارزاً في العالم. كان به قلق وفقدان أمن، ويعاني أحياناً من إغماء ينتج عنه غثيان ومن ثقل في الرأس وضيق في التنفس؛ هذه الأوصاف تنطبق على أعراض «مرض الجبال». وكان الرجل أصاب في حياته نجاحاً منقطع النظير، إذ استطاع بفضل جدّه وطموحه ومواهبه أن يرتفع فوق نشأته المتواضعة بما هو ابن لفلاح فقير. ثم أخذ يصعد السلّم درجةً درجةً حتى وصل إلى مركز هام أتاح له فرصة الحصول على مزيد ارتقاء في السلّم الاجتماعي. وقد وصل بالفعل إلى مكانة في الحياة كان يستطيع أن يبدأ منها صعوده إلى الدرجات العليا عندما ألمّ به العصاب على حين فجأة. وعند هذه النقطة لم يتمالك من إبداء ذلك النوع من التعجب الذي يبدأ عادة «بمثل هذه الكلمات: «في هذا الوقت بالذات، عندما بدأتُ...» لقد كان

ظهور جميع أعراض «مرض الجبال» عليه مما يتناسب مع وضعه الخاص الذي وجد نفسه فيه. وعندما جاء لاستشارتي كان معه حلمان رآهما في الليلة السابقة.

كان الحلم كما يلي:

«وجدتُني مرة أخرى في القرية التي ولدت فيها. بعض أولاد الفلاحين الذين كانوا يذهبون معي إلى المدرسة كانوا يقفون في الشارع. مررت أمامهم متظاهراً أني لا أعرفهم سمعت أحدهم يقول مشيراً إليّ: لا يعود كثيراً إلى قريتنا؟»

لا حاجة بنا إلى التحايل على التفسير لكي نفهم الإشارة إلى البدايات المتواضعة في حياة صاحب الحلم. الحلم يقول له في وضوح تام: «نسيت كم كنت وضيعاًفي بدايتك».

ويمضي الحلم الثاني على النحو التالي:

«أنا في عجلة من أمري لأني ذاهب في رحلة. فتشت عن حقائبي فلم أعثر عليها. الزمن يمضي سريعاً، والقطار سيغادر في الحال. أخيراً أفلحت في جمع أغراضي بعضها إلى بعض. هرولت في الشارع فاتضح لي أنني نسيت محفظة صغيرة تحتوي على أوراق هامة. انفتلتُ راجعاً حتى وجدتها، ثم جريت راكضاً إلى المحطة وما كدت أجد طريقي إلا بشق النفس. ثم بذلت قصارى جهدي واندفعت نحو الرصيف فألفيتُ القطار ينفث البخار في الرحبة كان قطاراً طويلاً، يجري في منعرج غريب على شكل S. خطر ببالي أن لو كان السائق طائشاً وأطلق العنان للبخار عندما يصير في المدى االمستقيم إذن لظلت حافلات المؤخرة في المنعرج وانقلبت من شدة السرعة. وفعلاً فتح السائق المخناق وأنا أحاول أن أصيح به محذّراً، فأخذت حافلات المؤخرة تهتز هزاً عنيفاً ثم انقذفت بعيداً عن السكة. كانت كارثة رهيبة. ثم استيقظت مذعوراً».

هنا أيضاً نستطيع أن نفهم الوضع الذي يمثله الحلم بدون صعوبة كبيرة. فهو يصور مقدار ما لدى المريض من عجلة محمومة في سبيل تحقيق المزيد من التقدم لنفسه. ولما كان سائق القطار الذي في المقدمة يمضي قُدُماً بدون تفكير في العواقب، راحت الحافلات الخلفية تهتز ثم تنقلب؛ أي أن العُصاب يتفاقم، ومن الواضح أن المريض كان بلغ في هذه الفترة أعلى نقطة في حياته؛ أي إن الجهد الذي بذله لكي يرتقي بعيداً عن نشأته الوضيعة قد استنفد منه جميع قواه؛ كان عليه أن يرضى بما حققه، ولكنه اندفع - بدلاً من ذلك يحدوه الطموح لعله يبلغ قمماً أعلى من النجاح لم يكن مناسباً لها،

فكان هذا العُصاب بمثابة تحذير له. لقد حالت الظروف دون قيامي بمعالجة هذا المريض؛ وهو لم يُبد ارتياحه لتشخيصي لحالته. وكانت النتيجة أن أخذت الحوادث مجراها في الطريق الذي أشار إليه الحلم. لقد حاول استغلال الفرص التي سنحت له وداعبت مطامحه فجرى جريا عنيفاً بعيداً عن السكّة حتى تحطم قطار حياته الفعلية. وقد سمحت لنا استعادة المريض لذكرياته أن نستنتج أن «مرض الجبال» قد أشار إلى عجزه عن التسلق إلى أعلى مما وصل إليه. وقد عزّز هذا الاستنتاجَ أحلامُه التي عرضت عجزه بما هو أمر واقع.

هنا نصل إلى إحدى خصائص الأحلام التي يجب أن تأخذ المحل الأول في كل بحث يتناول تطبيق الأحلام في معالجة العصاب. فالحلم يعطينا صورة واضحة عن الحالة الذاتية أو الشخصية، بينما يرفض العقل الواعي أن يعترف بوجود هذه الحالة، أو لا يعترف بها إلا مكرَهاً. إن أنيّة[1] المريض الواعية لا تستطيع أن ترى سبباً لعدم مضيّه قُدُماً؛ لقد واصل كفاحه في سبيل التقدم، رافضاً أن يسلّم بالحقيقة التي جعلت منها الحوادث التالية بالغة الوضوح؛ وهي أنه بات في نهاية المطاف عاجزاً فعلاً. في مثل هذه الحالات، عندما نصغي إلى إملاء العقل الواعي، نكون في شك دائماً. إذ نستطيع أن نصل إلى نتائج مضادة للنتائج التي توصلنا إليها اعتماداً على الذكريات التي يستعيدها المريض. فجندي الصف قد يحمل عصا المارشالية في حقيبة ظهره؛ وكم من ولد لأبوين فقيرين وصل إلى أعلى ذرى النجاح! فلماذا لا يكون الأمر كذلك في حالة هذا المريض؟ ولما كان رأيي غير معصوم عن الخطأ، فلماذا يكون تخميني أدعى إلى الثقة من تخمينه؟ عند هذه النقطة يتدخل الحلم فيعبر عن سياق نفسي غير إرادي لا يقع تحت سيطرة النظر الواعية، إذ يعبر عن حالة الذات على ما هي عليه في واقع الأمر. فهو لا يحترم تخميناتي ولا آراء المريض فيما يتعلق بما يجب أن تكون عليه الأشياء؛ إنما ينبئنا بما هي عليه فقط. ولذلك اعتمدت قاعدة وضع الأحلام على صعيد واحد مع الحوادث الفيزيولوجية. فإذا ظهر في البول سكر، كان معنى ذلك أن في البول سكراً، لا زلالاً ولا يوروبليناً أو شيئاً آخر قد أذهب إلى توقعه. وهذا يعني أنني أعدّ الأحلام وقائع لا تقدّر بثمن في عملية التشخيص diagnosis.

إن طريق الأحلام معدٌّ لكي يعطينا أكثر مما نطلب؛ وإن هذا لينطبق على الحلمين اللذين رويتهما توّاً على سبيل التوضيح؛ إذ هما لم يُتيحا لنا أن نطّلع على أسباب

---

(1) الأنيّة (بتشديد الياء) هي الترجمة التي اخترناها لكلمة Ego، والتي ترد كثيراً في المصطلح الصوفي - المترجم -

العُصاب وحسب، وإنما زوّدانا بالمطالعة prognosis[1] أيضاً. أكثر من ذلك، لقد بيّن لنا الحلمان عند أي نقطة ينبغي لنا البدء بالمعالجة: يجب أن يُمنع المريض من المضيّ إلى أبعد مما وصل إليه. وهذا بالضبط هو ما أنبأنا به نفسه في الحلم.

لكن النقطة هي أن هناك نوعاً من العُصاب لا تنكشف أسبابه الحقيقية إلا في نهاية التحليل، وهناك أنواع منه لا يجدي الكشف عن أسبابه شيئاً. وهذا يعيدنا إلى وجهة نظر «فرويد» التي أشرنا إليها آنفاً، ومفادها أن من الضروري ـ لأغراض العلاج ـ أن يعرف المريض معرفة واعية بالعوامل السببية التي أدّت إلى اضطرابه؛ وهي وجهة نظر لا تعدو أن تكون إحياء للنظرية القديمة المتعلقة بالارتضاض. لا يُنكر أن كثيراً من حالات العصاب ترجع إلى أصل ارتضاضي؛ لكن الذي أنازع فيه فقط هو أن تُردَّ جميع أنواع العصاب إلى هذا الأصل وأنها جميعاً ناشئة عن خبرة طفولية حاسمة. ينتج عن النظر إلى المسألة على هذا النحو طريقة في المعالجة تقوم على تلمّس أسباب العصاب في ماضي المريض، مما يتعيّن معه على الطبيب أن يسأل دائماً: ما السبب؟» وأن يهمل السؤال الآخر: «لأي غرض؟». وهذا كثيراً ما يلحق بالمريض ضرراً كبيراً، لأنه مضطر إلى التفتيش في ذاكرته ـ وربما على مدى سنوات ـ عن حادث مفترض في طفولته، في وقت تكون فيه أمور ذات أهمية آنية قد أُهملت اهمالاً فظيعاً. المعالجة السببية الصرف أضيق من أن تنصف ما للحلم أو العصاب من أهمية. ويكون الطبيب منحازاً (إلى وجهة نظر معينة)[2] إذا لم يلتفت إلى الأحلام إلا من أجل غرض واحد هو الكشف عن السبب الخفيّ الكامن وراء العصاب، غاضاً بصره عن القسم الأعظم من مساهمة الحلم الفعلية. والحلمان اللذان رويتهما توّاً يُظهران العوامل المكونة للعصاب ظهوراً لا يدع مجالاً للخطأ، بل من الواضح أنهما يزودانا بالمطالعة المتعلقة بمآل المرض وباقتراح بشأن سير العلاج. زد على ذلك أنه يجب ألاّ يغرب عن بالنا أن من الأحلام ما لا يتطرّق إلى أسباب العصاب، وإنما يتناول من القضايا ما يختلف اختلافاً كليّاً؛ من ذلك مثلاً موقف المريض من الطبيب ـ بودّي أن أبيّن ذلك برواية ثلاثة أحلام لمريض واحد، وكان امرأة. استشارت ثلاثة محللين، وعند بداية كل استشارة كانت ترى واحداً من هذه الأحلام:

الحلم الأول: «يجب أن أقطع الحدود إلى البلد المجاور؛ لكن لا أحد يدلني أين تقع

(1) يُقصد بالمطالعة الرأي الذي يعطيه الطبيب عن تطور حالة المريض بعد الكشف عليه وتشخيص علّته ـ المترجم ـ

(2) العبارة بين القوسين من وضعنا. ـ المترجم ـ

نقطة الحدود وأنا لا أستطيع أن أجدها».

المعالجة التي أعقبت هذا الحلم انتهت إلى الفشل، وسرعان ما توقفت.

الحلم الثاني: «يجب أن أقطع الحدود، الليل حالك الظلام. ولا أستطيع أن أجد دار الجمارك، بعد تفتيش طويل رأيت عن بعد مصباحاً صغيراً واعتقدت أن نقطة الحدود تقع ثمة. لكن، لكي ابلغها، يقتضي أن أقطع وادياً وأمر في غابة مظلمة. هنا فقدت حس الاتجاه. ثم لا حظت أن شخصاً يصحبني. سرعان ما تعلق بي كالمجنون. استيقظت مذعورة».

انقطعت هذه المعالجة أيضاً بعد بضعة أسابيع، والسبب هو أن المريضة قد ضلت الاتجاه تماماً بسبب مواحدة المحلل بها مواحدةً خافيّة (= لا شعورية).

الحلم الثالث: وقد رأته المريضة عندما وصلت إليّ. هكذا يمضي الحلم: «يجب أن أقطع الحدود، أو لعلني قطعتها، ووجدتُني في دار الجمارك السويسرية. ليس معي سوى محفظة يدي، وأعتقد أن ليس عندي ما أصرح عنه. لكن موظف الجمرك يفتش في حقيبة يدي ويُخرج منها - يا لدهشتي - فراشين بالحجم الكامل».

تزوجت المريضة في أثناء معالجتها عندي، لكن ليس من دون مقاومة عنيفة لهذه الخطوة، ولم يتضح لي سبب مقاومتها العصابية إلا بعد شهور عديدة، ولم يكن في هذه الأحلام إشارة إليه.

كانت هذه الأحلام جميعاً استشرافاً لما سوف تلاقيه المريضة من صعوبات مع المحللين الذين قصدتهم لأجل العلاج.

وبوسعي أن أروي أحلاماً كثيرة أخرى تؤول إلى نفس الغرض. لكن هذه الثلاثة كافية لأن تبيّن لنا أن من الأحلام ما يكون ذا صفة استشرافية، وفي هذه الحالة لا بد لها أن تفقد معناها الخاص لو نحن عاملناها على أساس البحث عن أسباب العصاب حصراً. تمدّنا هذه الأحلام بمعلومات هامة عن الوضع التحليلي، وهي بالغة الأهمية لأغراض العلاج حين نفهم هذا الوضع فهماً صحيحاً. لقد فهم الطبيب الأول وضع المريضة فأرسلها إلى الطبيب الثاني. وهنا استخلصت المريضة النتائج التي توصلت إليها من أحلامها وقررت أن تترك. وجاء تفسيري لحلمها الثالث مخيّباً لها كثيراً، لكنها تحلت بشجاعة متميزة وصممت على المضيّ قُدُماً برغم كل الصعوبات، بما أورده حلمها الثالث عن اجتيازها للحدود.

تكون الأحلام الأولية ـ على الأغلب ـ شفافة وصريحة حتى لتبعث على الدهشة. لكنها ما تلبث حتى تفقد وضوحها كلما قطع التحليل خطوات إلى الأمام. فإن تبيّن لنا أنها أحلام استثنائية وظلت محافظة على جلائها ووضوحها، أيقنّا أن التحليل لم يمسّ حتى الآن جانباً هاماً من الشخصية. الأصل في الأحلام أن تقل شفافيتها وتوغل في الإبهام بعد بدء العلاج مباشرة حتى ليصبح تفسيرها من الأمور الصعبة. ولعل هناك سبباً آخر لهذه الصعوبة هو أن يصل الطبيب فيها إلى نقطة يصبح معها غير قادر على فهم الوضع في مجمله، فيما لو قيلت الحقيقة. هذا هو ما عليه الأمر في حقيقته، أما أن نقول إن الأحلام غير مفهومة، فهذا القول ما هو إلا انعكاس لرأي الطبيب الذاتي. لا شيء يستعصي على الفهم؛ وإنما تبدو الأشياء غير مفهومة ومختلطة عندما لا نفهمها. الأحلام واضحة بحد ذاتها، بمعنى أنها هي ما يجب أن تكون عليه وفق الشروط المعطاة. ونحن لو عدنا نتدبر هذه الأحلام «غير المفهومة» في مرحلة متأخرة من العلاج، أو بعد انقضاء بضع سنوات، لأصابنا ذهول مما كنا فيه من عمى. ومن الحقائق المقررة أننا كلما قطعنا شوطاً في التحليل صادفتنا أحلام بالغة الغموض بالقياس إلى الأحلام الأولية. لكن على الطبيب ألا يسرف في الاعتماد على اختلاط الأحلام المتأخرة أو غموضها، أو يسرف في اتهام المريض بالمقاومة متعمداً، بل حريّ به أن يسلم بهذه الواقعة دليلاً على مبلغ عجزه عن تفهم الوضع. كذلك يميل طبيب الأمراض العقلية إلى وصم المريض بـ «الاختلاط»، على حين أنه يُحسن صنعاًلو اعترف بأنه إنما «يُسقط» اختلاطه هو على المريض ويسلم بذلك، ذلك أن تفهمه هو الذي أضحى مختلطاً في الحقيقة إزاء غرابة مسلك المريض. زد على ذلك أن من الأمور البالغة الأهمية في العلاج أن يسلم المحلل بقلة فهمه من وقت إلى آخر، لأنه ليس أثقل على المريض من أن يكون مفهوماً دائماً. والمريض يعتمد كثيراً على ما يتمتع به الطبيب من ثاقب النظر، وهو إذ يحتكم إلى غروره المهني إنما ينصب له فخاً محفوفاً بالخطر. والمريض إذ يلجأ إلى ثقة الطبيب بنفسه وإلى «عمق» تفهمه إنما يفقد كل إحساس له بالواقع ويتورّط في تحويل معاند ويؤخر من أجل الشفاء.

الفهم سياق ذاتي وقد يكون من جانب واحد فقط، بمعنى أن الطبيب يفهم في وقت لا يفهم فيه المريض. وفي مثل هذه الحالة قد يشعر الطبيب أن من واجبه أن يقنع المريض، وعندما لا يسمح هذا الأخير لنفسه بالاقتناع يتهمه الطبيب بالمقاومة. وعندما يقع عبء الفهم كله على عاتقي يكون من الحكمة أن أتنبّه إلى ما في فهمي من نقص. أن يفهم الطبيب أو لا يفهم أمر قليل الأهمية نسبياً، إذ إن كل شيء يتوقف

على فهم المريض. ما نحتاج إليه حقاً اتفاق متبادل يأتي ثمرة لتفكير مشترك. ويكون الفهم من جانب واحد، وبالتالي محفوفاً بالمخاطر، إذا حكم الطبيب على حلم من منطلق عقيدة معينة وأصدر مطالعته التي قد تكون صحيحة من الوجهة العلمية؛ وقد تكون غير صحيحة أيضاً بمعنى أنها ربما تستبق نمو المريض الفعلي فتؤدي إلى تعطيله. إنما نتوجه إلى عقل المريض إذا أردنا أن نقسره على حقيقة معينة؛ لكن لو نعاونه على النمو إلى مستوى هذه الحقيقة نكون قد وصلنا إلى قلبه، وهذا التوجه أكثر عمقاً وجدوى.

عندما يقوم تفسير الطبيب حصراً على نظرية أحادية، أو على رأي مُبيَّت، تكون فرصته لإقناع المريض، أو للوصول به إلى نتيجة شافية، متوقفة على الإيحاء بصورة أساسية. ولا ينبغي لأحد أن ينخدع عن حقيقة الإيحاء وما يتركه من آثار. فالإيحاء بحد ذاته ليس بالشيء الذي يجب الزراية به؛ وإنما هو تحديد خطير، ويؤثر في استقلال شخصية المريض تأثيراً غير مرغوب فيه أبداً. قد يكون مفروضاً في المحلل الممارس أن يؤمن بما لتوسعة الوعي من قيمة وأهمية - وأعني بتوسعة الوعي سياقاً يُخرج إلى النور أجزاء من الشخصية كانت خافيّة في السابق ويقوم بتمييزها ونقدها نقداً واعياً. وهي مهمة تتطلب من المريض أن يواجه مشكلاته، وتفرض عليه أن يستجمع قواه لكي يحاكم ويتخذ القرار الواعي. وهي مهمة ليست أقل من تحدّي حسه الأخلاقي، ونداء إلى حمل السلاح واجبُ تلبيته يقع على الشخصية في مجملها. ولذلك كان المنهج التحليلي، بالنسبة إلى نموّ الشخصية، يقع في مستوى أعلى من مناهج المعالجة التي تعتمد على الإيحاء. فالإيحاء ضرب من السحر يعمل في الظلام ولا يضع الشخصية في مواجهة مطاليبها الأخلاقية. ومناهج المعالجة التي تعتمد على الإيحاء إن هي إلا بدائل مؤقتة وخادعة، لاتتفق مع مبادىء العلاج التحليلي وينبغي تجنبها. لكن الإيحاء لا يمكن تجنبه إلا إن كان الطبيب عالماً بالأبواب الكثيرة التي يستطيع أن ينفذ منها. إذ يبقى، في أحسن الظروف، إيحاءً خافياً (= لا شعورياً) كافياً، بل أكثر من كافٍ.

يجب على المحلل الذي يريد استبعاد الإيحاء الواعي أن يعتبر كل تفسير لحلم لا ينال موافقة المريض تفسيراً غير صالح، وعليه أن يواصل البحث حتى يعثر على صيغة تنال موافقته هذه قاعدة أعتقد أنه يجب مراعاتها دائماً، خصوصاً في التعامل مع الأحلام التي يكون غموضها دليلاً على قلة تفهم، من جانب الطبيب والمريض على السواء. يجب على الطبيب أن يعتبر كل حلم رحلة جديدة، ومصدراً للمعلومات عن أحوال مجهولة ينبغي له أن يتعلم منها بمقدار ما ينبغي أن يتعلم منها المريض. وغنيّ عن البيان أنه يجب عليه ألا يتبنّى آراء مُبيتة مبنية على نظرية معينة، بل يجب أن يكون

على أهبة الاستعداد، أمام كل حالة مفردة، أن يُشيّد نظرية جديدة عن الأحلام كل الجدّة. إذ ما تزال هناك فرصة لا حدود لها من أجل عمل رائد في هذا المجال.

النظرة التي تذهب إلى أن الحلم ما هو إلا تحقيق وهمي للرغبات المكبوتة، هذه النظرة قد صُرف النظر عنها منذ أمد بعيد. صحيح أن ثمة أحلاماً تمثل رغبات ومخاوف مكبوتة، لكن ما الشيء الذي لا يستطيع أن يمثله الحلم عند الاقتضاء؟ قد تعبر الأحلام عن حقائق لا مهرب منها، وعن أحكام فلسفية، وأوهام وتخيلات وحشية، وذكريات وخطط، وتكهنات واختبارات غير عقلية، وحتى عن رؤى تواصلية (= تلباطيقية)، وعما سوى ذلك مما لا يعلمه إلا الله. شيء واحد يجب ألا ننساه أبداً: نكاد نقضي نصف حياتنا في حالة خافيّة (= لا شعورية) تقريباً. والحلم لغة الخافية تخصيصاً. يمكننا أن نسمي الواعية نهار النفس الإنسانية، في مقابل الجانب الليلي من الفعالية النفسية الخافيّة، الذي هو بمثابة أضغاث أحلام. من الثابت أن الخافية لا تتكون من الرغبات والمخاوف وحسب، وإنما من أكثر من ذلك بكثير، ومن المحتمل جداًأن تنطوي النفس الخافيّة على ثروة من المحتويات والأشكال الحيّة تساوي ـ إن لم تكن تفوق ـ ما تنطوي عليه الواعية، التي تتميز بالتركيز والتحديد والاستبعاد.

أما وأن الحالة على ما قد قدّمنا، فقد بات من المحتم ألا ننتقص من معنى الحلم بحيث يأتي مفصلاً على مقاس عقيدة ضيقة. يجب أن نتذكر أن المرضى الذين يجيدون لغة الطبيب الفنية أو النظرية ليسوا بالقليلين، وأن هؤلاء إنما يفعلون ذلك حتى في أحلامهم. ما من لغة لا يمكن التعسف في استعمالها؛ وإنه لمن الصعب أن ندرك مقدار ما ننخدع باعتساف الأفكار؛ حتى ليبدو الأمر كما لو أن للخافية طريقتها في خنق الطبيب بأحابيل نظريته. أما وأن الأمر كله كذلك، فإني ـ وأنا أقوم بتحليل الأحلام ـ أضرب صفحاً عن النظرية على قدر ما أستطيع. بطبيعة الحال، ليس في وسعنا أن نتخلى عن النظرية تماماً، لأننا نحتاج إليها لكي نفهم الأشياء. فمثلاً، إني إذ أتوقع أن يكون للاحلام معنى فإنما أتوقع ذلك على أساس من النظرية. لكني لا أستطيع أن أبرهن دائماً بأن للأحلام معنى، فثمة أحلام لا يستطيع أن يفهمها الطبيب ولا المريض. ولكن يجب عليّ أن أعتبرها ذات معنى على أساس الافتراض لكي أجد في نفسي الشجاعة على التعامل معها أصلاً. والقول بأن الأحلام تسهم إسهاماً بالغ الأهمية في المعرفة الواعية، وأن الحلم الذي لا يفعل ذلك لهو حلم لم نستطع تفسيره أصولاً ـ هذا القول أيضاً عبارة عن إبانة نظرية. لكن يجب علي أن أتبنى هذه الفرضية لكي أوضح لنفسي لماذا أقوم بتحليل الأحلام. ومن ناحية ثانية، كل فرضية حول

طبيعة الحلم ووظيفته وبنيته إن هي إلا قاعدة عملية قائمة على الخبرة والتطبيق يجب أن تخضع إلى تعديلات متواصلة. يجب ألا ننسى، ولو لحظة واحدة، أننا إذ نحلل الأحلام فإنما نتحرك فوق أرض غير مأمونة حيث لايقين فها إلا الشك.

ولعل خير تحذير نوجهه إلى مفسر الأحلام ـ لولا أنه تحذير بالغ التضارب ـ هو «افعل كل ما يحلو لك، لكن إياك أن تحاول الفهم!»

عندما نتناول حلماً غامضاً، لا تكون مهمتنا الأولى فهمه وتفسيره، بل تشييد السياق context بعناية فائقة. إن ما أريد قوله ليس دفقاً لا حدود له من «التداعي الحر» الذي يبدأ من كل صورة في الحلم، بل إنارة واعية ودقيقة لهذه السلسلة من التداعي التي تتصل اتصالاً مباشراً بصورة معينة. يجب أن يتعلم كثير من المرضى القيام بهذه المهمة، لأنهم يشبهون الطبيب في رغبتهم الملحّة في الفهم والتفسير الفوري. وهذه هي بالضبط حالتهم عندما يتعلمون ـ أو بالأحرى «يتجهلون» ـ مما قرؤوا أو مما سمعوا عن تحليل سابق تم بصورة خاطئة. فهم يعطوننا تداعياتهم طبقاً لنظرية معينة؟ أي إنهم يحاولون أن يفهموا وأن يفسروا، وهم في هذا لا يكادون يحصدون إلا الفشل. إنهم كالطبيب ـ يريدون أن ينفذوا رأساً إلى ما وراء الحلم استناداً إلى أساس غير صحيح يقول بأن الحلم ما هو إلا واجهة تخفي وراءها المعنى الحقيقي، ربما جاز لنا أن نسمي الحلم واجهة، لكن يجب أن نتذكر ان واجهات معظم البيوت لا تحتال علينا ولا تخادعنا؛ وإنما تتبع مخطط البناء وغالباً ما تبين عن ترتيبه الداخلي. صورة الحلم «الظاهرة» هي الحلم نفسه مشتملاً على المعنى «المستتر». إذا وجدت سكراً في البول، فمعنى ذلك أنه سكر، لا واجهة تخفي وراءها الزلال. عندما تكلم «فرويد» على «الحلم ـ الواجهة»، لقد تكلم، في واقع الأمر، لا عن الحلم نفسه وإنما عن غموضه. وهو عندما فعل ذلك قد «أسقط» على الحلم عجزه عن الفهم. وإنما نقول إن للحلم واجهة زائفة لأننا نعجز عن النفاذ إلى داخله. وحريّ بنا أن نقول إننا نتعامل مع شيء أشبه بنص لا نستطيع فهمه، لا لأن له واجهة بل لأننا لا نستطيع قراءته. قبل أن ننفذ إلى ما وراء هذا النص، يجب أن نتعلم القراءة.

إننا نفلح في قراة الأحلام إذا نحن شيّدنا سياقها على نحو ما أسلفنا قبل قليل. ولن نفلح أبداً ما دمنا نستعين بالتداعيات الحرة بأكثر مما نفلح لو استعنّا بهذه الوسيلة على حل رموز كتابة «حثيّة». التداعيات الحرة تساعدني على كشف الغطاء عن جميع عقدي الخاصة بي؛ لكنني لكي أصل إلى هذا الغرض لا أحتاج إلى البدء انطلاقاً من الحلم؛ بل يكفي من أجل ذلك أن أتناول جملة في صحيفة يومية أو علامة «تمنع

الدخول». لو استخدمنا التداعي الحر في تحليل حلم، لتصاعدت عقدنا إلى السطح تصاعداً كافياً؛ لكننا عندئذٍ لا نستطيع الكشف عن معنى الحلم. ولكي نكشف عن معنى الحلم، ينبغي لنا أن نبقى عند أقرب شيء إليه، إلى الصور نفسها. فلو حلم امرؤ بطاولة خشبية، وربطها بمنصة كتابته غير المصنوعة من الخشب، لم نصنع إلا القليل. فالحلم يشير إشارة صريحة إلى طاولة خشبية، وإذا لم يحدث للحالم شيء عند هذه النقطة، فإن تردده معناه أن ظلمة مخصوصة تكتنف صورة الحلم؛ وهذا أمر مشكوك فيه. قد نتوقع منه أن يربط عشرات الأشياء بطاولة الخشب، فإذا لم يستطع أن يربطها ولا بشيء واحد، كان معنى ذلك أن علينا ـ في مثل هذه الأحوال ـ أن نرجع إلى الصورة مرة بعد مرة. وعندئذٍ تجدني أقول للمريض : «هب أنني لا أعرف ماذا تعنيه طاولة الخشب. صف لي هذا الشيء». بهذه الطريقة نفلح في تثبيت جزء لا بأس به من سياق صورة الحلم الخاص بها. عندما نفعل ذلك بجميع صور الحلم، نكون مستعدين لمغامرة التفسير.

كل تفسير فهو فَرَض، بما هو محاولة لقراءة نص غير مألوف. أما الحلم الغامض ـ لو أخذناه بمفرده ـ فقلما نستطيع تفسيره في شيء من اليقين؛ ولذلك لا أعلق سوى أهمية ضئيلة على تفسير الأحلام المفردة. أما حين نأخذ سلسلة من الأحلام، فنستطيع أن نولي تفسيراتنا حظاً أكبر من الثقة، لأن الأحلام اللاحقة تصحح ما وقعنا فيه من أخطاء عند تناولنا للأحلام السابقة. كذلك نكون في سلسلة الأحلام أقدر على معرفة كُنه المحتويات الهامة والموضوعات الأساسية؛ ولذلك تجدني أحضّ مرضاي على فتح سجل دقيق بأحلامهم وما أعطي بشأنها من تفسيرات. كذلك تجدني أطلعهم على كيفية تشييد أحلامهم حلماً حلماً على نحو ما أشرت إليه حتى يصير في وسعهم موافاتي كتابةً بالحلم والمادة التي تشكل سياقه، ثم أحملهم على استخلاص التفسيرات في المراحل المتأخرة من التحليل. بهذه الطريقة يتعلم المريض كيف يرجع إلى الخافية (= اللاشعور) بدون معاونة من الطبيب.

لو كانت الأحلام مقصورة على إعلامنا بالعوامل السببية الكامنة من وراء العصاب، لكنّا في مأمن من ترك الطبيب يعالجها وحده. زيادة على ذلك، ربما كانت طريقتي في معالجة الأحلام عديمة الجدوى لو كان كل ما نأمله منها جملةً من اللمحات والفوائد التي تعين الطبيب على أداء مهمته. لكن، بما أنه من المحتمل ـ كما بيّنت ذلك في عدد من الأمثلة ـ أن تحتوي الأحلام على ما هو أكثر من المعونات التطبيقية اللازمة للطبيب، لَزِمَ أن يأخذ تحليل الأحلام محله من الاعتبار. والحق إنه قد يكون مسألة حياة أو موت.

من القضايا التي من هذا القبيل قضية تركت في نفسي أثراً عميقاً، وكانت تتعلق بزميل لي في زوريخ. كان يكبرني سناً، وكنت أراه بين حين وآخر، وكان كلما لقيته يغمز من اهتمامي بتفسير الأحلام. صادفته يوماً في الشارع وناداني قائلاً: «كيف تسير الأمور؟ أما زلت تفسر الأحلام؟ بالمناسبة، رأيت حلماً أبله آخر. هل له معنى أيضاً؟ «كان حلمه كما يلي: رأيتني أتسلق جبلاً عالياً يطل على جُرُفٍ هارٍ تغطيه الثلوج. صعدت وصعدت وصعدت.. الطقس رائع. وكنت كلما صعدت أعلى شعرت أنني أحسن حالاً. قلت في نفسي: يا ليتني مضيت صاعداً هكذا إلى الأبد!» وعندما وصلت إلى القمة بلغت مني السعادة والبهجة مبلغاً جعلني أشعر أن بوسعي الصعود إلى أجواز الفضاء. ثم اتضح لي أن في وسعي فعل ذلك، فمضيتُ أصعد. ثم استيقظت على نشوة حقيقية».

قلت له بعد أن روى لي حلمه: «ياعزيزي، أنا أعلم أنك لا تستطيع الإقلاع عن عادة صعود الجبال؛ لكن اسمح لي أن أناشدك ألا تذهب وحدك من الآن فصاعداً. وإذا ذهبت فخذ معك دليلين اثنين، ويجب عليك أن تعطيني كلمة شرف أنك سوف تتبع إرشاداتهما. «أجابني ضاحكا: لا جدوى من أحلامك!» ثم ودعني ومضى لشأنه. لم أره بعد ذلك أبداً.

بعد شهرين من هذا اللقاء جاءته الضربة الأولى، عندما كان في الخارج وحده. غمره انهيار ثلجي. وفي اللحظة المناسبة استطاعت أن تنتشله دوريّة عسكرية قُدّر لها أن تكون قريبةً من مكان الحادث. ولم تمضِ ثلاثة أشهرٍ على هذا الحادث حتى كانت النهاية. ذهب إلى التسلق يصحبه صديق له يصغره سناً، بدون مرشدين. وقد شاهده أحد هواة التسلق وكان واقفاً إلى ما دونه، شاهده يخطو في الفراغ وهو يلقي بنفسه فوق حائط صخري. لقد سقط على رأس صديقه الذي كان ينتظر فيما دونه، فتمزق كلاهما إرباً واستقرا عند منخفض السفح، وكانت تلك «نشوة» بكل ما في الكلمة من معنى.

لم يكن عندي قدر من الشك أو الاحتراس النقدي يجعلني أعتبر الأحلام حوادث لا يؤبه لها. فهي غالباًما تبدو غير ذات معنى، لكن الشيء الواضح هو أننا نحن الذين نفتقر إلى المعنى والحذق في قراءة الرسالة المبهمة الآتية إلينا من الجانب الليلي من النفس. عندما نرى الإنسان يقضي نصف حياته على الأقل في هذا الجانب، وعندما نرى الواعية تستمد جذورها من هذا الجانب أيضاً، ونرى الخافية (= اللا شعور) تعمل إبّان الوجود اليقظ و خارجه، يكون لزاماً على علم النفس الطبي أن يشحذ مفاهيمه

ويدرس الأحلام درساً منظماً. ما من أحد يشك في قيمة الخبرة الواعية، فلماذا نشك إذن في أهمية حوادث الخافية. هي أيضاً تعود إلى الحياة البشرية، وهي أيضاً يتكوّن منها الشطر الأصدق من أي حادث من حوادث النهار في كل ما له صلة بالسرّاء والضرّاء.

إن الأحلام تمدّنا بمعلومات عن أسرار الحياة الداخلية، وتكشف لصاحب الحلم عن العوامل الخبيئة، الملونة لشخصيته. ومادام لم يكشف النقابُ عن هذه العوامل، تظل مصدراً للاضطراب في حياته اليقظة. ولا تبين عن نفسها إلا في شكل أعراض مَرَضية. وهذا معناه أننا غير قادرين على معالجة المريض علاجاً ناجعاً انطلاقاً من جانب الواعية وحدها، بل لا بد لنا من إحداث تغيير في خافيته ومن خلالها. وإلى حدّ ما وصلت إليه معرفتنا الحالية، ليس ثمة إلا طريق واحد لفعل هذا : يجب أن يكون هناك تمثّل شامل واعٍ لمحتويات الخافية. وأريد بـ «التمثّل» أن تتداخل محتويات الخافية والواعية فيما بينها، لا ـ كما شاع كثيراً ـ أن تُقوّم محتويات الخافية تقويماً أحادياً وتُفسّر وتُشوّه من جانب العقل الواعي. أما بخصوصو القيمة والأهمية اللتين تنطويان عليهما محتويات الخافية عموماً، فالأفكار الفادحة الخطأ موجودة في كل مكان. لقد بات أمراً معروفاً جداً أن مدرسة «فرويد» تعرض لنا الخافية على نحو يبخسها قيمتها، تماماً كما تنظر إلى انسان بدائي وتعتبره أفضل قليلاً من الحيوانات المتوحشة. إن ما روته مدرسة «فرويد» من حكايات الأطفال عن شيخ القبيلة الرهيب، وما بثّته من تعاليم عن الخافية «المجرمة ـ المنحرفة ـ الطفولية»، أفضى بالناس إلى جعل الخافية هُولةً[1] خطرة، بينما هي شيء طبيعي جداً، وإلى حُسبان أن كل ما هو خير ومعقول وجدير بأن نحيا من أجله قد اتخذ له سكناً في الواعية! ألم تفتح أهوال الحرب الكبرى عيوننا؟ أما زلنا عاجزين عن رؤية ما في واعية الإنسان من شيطانية وانحراف أشدّ وأدهى مما في خافيته؟

اتُّهمتُ مؤخراً أن تعليمي عن (تمثّل الخافية)، لو قُبل به، لدمر الثقافة وأعلى من شأن الحياة البدائية على حساب قيمنا العليا. لاأساس لهذه التهمة إلا الاعتقاد الخاطىء بأن الخافية هُولة مخيفة. ومثل هذا الرأي ناجم عن الخوف من الطبيعة ومن الحياة كما هي فعلاً. لكن ما هو موجود فعلاً لا نستطيع أن نتسامى به باصطناع حيل سيمياوية، ونحن لو تسامينا بشيء لم يكن أبداً ما يعتبره التفسير الخاطىء أنه كذلك.

(1) اصطلحنا على ترجمة monster بـ «الهُولة» (بضم الهاء وتسكين الواو المدودة). وهي ترجمة ـ فيما نعرف ـ لا نجدها في المعاجم التي في حوزتنا. ـ المترجم ـ

ليست الخافية هُولة شيطانية، بل شيء من الطبيعة حيادي تماماً بمقدار ما قد يكون عليه الحس الأخلاقي والذوق الجمالي والحكم العقلي من حياد. وهي لا تكون خطراً إلا عندما يكون موقفنا الواعي منها خاطئاً إلى درجة ميؤوس منها. ويتعاظم هذا الخطر بمقدار ما نمارس من كبت. لكن ما إن يبدأ المريض يتمثل المحتويات التي خفيت عنه فيما مضى حتى يتضاءل الخطر من جانب الخافية. وحين يمضي سياق التمثل في اتخاذ مجراه، يقوم بوضع حدّ لانفصام الشخصية وتبديد القلق الذي يلازم الفصل ما بين الحيّزين من النفس ويستثيره إن ما يتخوّف منه منتقديّ - وأعني به غلبة الخافية على الواعية - حقيقٌ بأن يحدث عندما نستبعد الخافية من الحياة بواسطة الكبت، أو عندما نسيء فهمها ونقلل من شأنها.

من الأخطاء الفادحة - والكثيرة الشيوع مع ذلك - حُسبانُ محتويات الخافية واضحة لا لَبس فيها، وتتميز بعلامتي «زائد» أو «ناقص» ثابتتين لكن هذه النظرة - كما أراها مفرطة في السذاجة . فالنفس «نظام تعديل ذاتي Self - regulatig system يحافظ على توازنه كما يحافظ الجسم على توازنه تماماً. كل سياق يذهب إلى حده الأقصى، فلا بد له من استدعاء فاعلية تعويض حالاً. بدون هذا التعديل لا تتم عملية «استقلاب» metabolism سويّة، ولاتقوم نفس سويّة. فكل تفريط في جانب، ينتج عنه إفراط في جانب آخر. والعلاقة بين الواعية والخافية قائمة على المعاوضة. ولذلك يكون من المفيد دوماً أن نسأل عندما نشرع في تفسير حلم: ما الموقف الواعي الذي يعوّض عنه هذا الحلم؟

رغم ما قد يتخذه التعويض من شكل تلبية وهمية لرغبة، إلا أنه، بصفة عامة، يطرح نفسه بمثابة واقعة فعلية على أظهر ما يكون كلما حاولنا كبتها. نحن نعلم أننا لا نستطيع التغلب على العطش إذا كبتناه. لذلك ينبغي لنا أن نحمل محتوى الحلم على محمل الجد ونعتبره شيئاًحدث لنا فعلاً، كما ينبغي لنا أن نعامله على أساس أنه عامل يساهم في نظرتنا الواعية. ونحن إن لم نفعل ذلك، احتفظنا بموقف أحادي يستثير تعويضاً خافيّاً (= لاشعورياً) في المقام الأول. لكن هذا الطريق لا ينطوي إلا على أمل ضئيل بأن نحكم على أنفسنا حكماً صحيحاً أو نحقق توازناً في حياتنا.

لو شرع امرؤ في الاستعاضة عن نظرته الواعية، وراح يعمل بناء على توجيهات الخافية - وهذه الإمكانية يعتبرها منتقديِ أمراً مخيفاً -، لم يُفلح إلا في كبت الأولى (=الواعية) التي تعود إلى الظهور تعويضاً خافيّاً (=لا شعورياً). وفي هذه الحالة، تكون الخافية قد غيرت، وقلبت موقعها، وغدت رصينة إلى حد الجبن وعلى تناقض صارخ

مع لهجتها السابقة. عموماً، لا يعتقد أن الخافية تعمل على هذا النحو، ومع ذلك يحدث مثل هذا القلب باستمرار، ويكوّن منها وظيفتها الأساسية. ولذلك كان كل حلم مصدراً للمعلومات ووسيلة تعديل ذاتي، وهذا مايفسر لنا لماذا كانت الأحلام أكثر أعواننا فعالية في مهمة بناء الشخصية.

ليست الخافية بحد ذاتها مأوى للمواد المتفجرة، لكنها قد تصبح كذلك بما نمارسه من مكبوتات اعتماداً على نظرتنا الواعية المعتدة بنفسها، أو المكتفية بذاتها، أو الجبانة، إذن، فالعقل كل العقل أن نعير هذا الجانب انتباهنا! لقد أصبح الآن من الأمور الواضحة لماذا جعلت من قواعدي العملية أن أسأل دائماً قبل أن أحاول تفسير الحلم: ما الموقف الواعي الذي يعوّض عنه؟ بذلك ـ كما يمكننا أن نرى ـ أربط الحلم بأوثق صلة ممكنة بالحالة الواعية حتى لأذهب إلى استحالة تفسير حلم على درجة من يقين إلا إذا عرفنا ما هو الوقف الواعي. لأننا، في ضوء هذه المعرفة فقط، نستطيع أن نتبين إن كان محتوى الخافية يحمل علامة «زائد» أو «ناقص». الحلم ليس حادثاً نفسياً منعزلاً ومنفصلاً تماماً عن الحياة اليومية. وإذا بدا لنا أنه كذلك، فلأنه وهم ناشيء عن قلة فهمنا. في الواقع، إن العلاقة بين الواعية والحلم ذات طبيعة سببية صارمة، وهما يتفاعلان فيما بينهما على أكثر ما يكون التفاعل دقةً ولطفاً.

بوديّ هنا أن أستعين بمثال لكي أبيّن كم هو مهم أن نجد القيمة الحقيقية للمحتويات الخافيّة. جاءني شاب بهذا الحلم:

«أبي يقود سيارته الجديدة بعيداً عن المنزل .. يقودها برعونة. وكنت أتميّز غيظاً من غبائه البادي. كان يذهب في هذا الاتجاه وذاك. إلى الأمام وإلى الخلف، ويكرر إقحام السيارة في مكان ضيق. ثم ارتطم بجدار فأصاب السيارة بأضرار بالغة. صحت به وأنا في منتهى الغضب أن يلتزم جانب الأدب. كان أبي يضحك ثم تبين لي أنه ميت من السكر».

صاحب الحلم مقتنع أن أباه ما كان ليسلك هذا المسلك أبداً حتى ولو كان سكران. لكن صاحب الحلم نفسه اعتاد قيادة السيارات. وهو سائق ماهر، ومعتدل جداً في تناول المشروب، خاصة عندما يكون عليه أن يقود سيارة. القيادة الهوجاء، والأضرار التي تصيب السيارة مهما كانت خفيفة، تغضبه أشد الغضب. علاقة الابن بأبيه جيدة. وهو معجب به لأنه رجل ناجح نجاحاً غير عادي. يمكننا القول، بدون محاولة للتفسير، إن الحلم يعرض صورة عن الأب ليست في صالحه. إذن ما المعنى الذي ينبغي أن نستخلصه من ناحية الابن؟ هل علاقته بأبيه جيدة في الظاهر فقط؟ هل

هي حقاً تتكون من مقاومات مفرطة في التعويض؟ إن كان الأمر كذلك فعلينا أن نضيف علامة «زائد» إلى محتوى الحلم، وأن نقول للشاب: «هذه هي علاقتك بأبيك. «ولكن بما أني لم أستطع أن أجد التباساً أو عصاباً في الوقائع المتعلقة بصلة الابن وأبيه، ليس من حقي أن أمسّ مشاعر الفتى بهذا الحكم المؤذي ولو فعلت ذلك، لأضر ذلك بنتيجة المعالجة.

لكن إذا كانت علاقته بأبيه ممتازة حقاً، فلماذا تعيّن على الحلم أن يختلق هذه القصة البعيدة الاحتمال للتقليل من شأن الأب؟ لا بد أن تكون مقاومة الفتى لأبيه ناشئة عن غيرة غذّاها قدر معين من شعور النقص؟ لكن قبل أن نحيد عن الطريق ونثقل ضمير الفتى - ومع الشباب ذوي الحساسية ثمة دائماً محذور من أن نفعل ذلك عن قلة اكتراث - خير لنا أن نسقط من حسابنا، ولو مرة واحدة، سؤالنا عن «سبب» رؤيته هذا الحلم، وأن نسأل أنفسنا «لأي غرض» رآه؟ فيكون الجواب، في هذه الحالة، هو أن خافية الفتى تحاول أن تقلل من شأن الأب في وضوح ظاهر. ولو فهمنا هذا على أنه تعويض لاضطررنا إلى استنتاج أن علاقته بأبيه ليست جيدة وحسب، وإنما في غاية الجودة لكن الفتى جدير حقاً بالوصف الفرنسي: لِصقُ أبيه[1]. فأبوه لما يزل القائم على شؤون الابن، والابن لما يزل يعيش الحياة التي أسميها بالحياة المؤقتة. فهو يخشى من الفشل في تحقيق نفسه لأن في كل جانب من جوانب حياته شيئاً كثيراً من «الأب». إن هذا يفسر لنا لماذا اصطنعت خافيته نوعاً من التجديف: إنها تسعى إلى وضع الأب ورفع الابن. ولعلنا نقع تحت إغراء القول: «قضية منافية للأخلاق». كل أب يفتقر إلى بعد نظر، فعليه أن يأخذ حذره من هذه الناحية[2]. ومع ذلك لقد أصاب التعويض كلّ الغرض إذ أجبر الابن على مساواة نفسه بأبيه، وهي الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بها أن يصير عارفاً بنفسه.

واضح أن التفسير الذي أوجزناه توّاً هو التفسير الصحيح، لأنه حقق الغرض إذ لقي قبول الفتى قبولاً عفوياً، ولم يجرح شعوره حيال أبيه، ولا شعور أبيه حياله.

لكن هذا التفسير ما كان ممكناً لولا أننا درسنا علاقة الأب والابن في ضوء جميع الوقائع التي كانت في متناول الواعية؟ إذ لولا معرفتنا بالحالة الواعية، لظل المعنى الحقيقي للحلم يكتنفه شك وغموض.

---

(1) العبارة مثبتة في النص بالفرنسية: fils a papa - المترجم -

(2) في ثقافتنا الشعبية هذه الوصية الذائعة: «إذا كبر ابنك فآخِهِ». - المترجم -

وفي تمثل محتويات الحلم يأتي في الدرجة الأولى من الأهمية ألا ننتهك حرمة القيم الحقيقة التي تؤمن بها الشخصية الواعية. فلو تحطمت الشخصية الواعية، أو حتى تشوهت، لم يبق لدينا من يقوم بعملية التمثل. إننا نعترف بما للخافية من أهمية، لا نريد أن نباشر تجربة ترفع الأدنى إلى القمة، (وتنزل الأعلى إلى الحضيض)[1]، لأن من شأن هذا أن يقلب الوضع الذي نريد تصحيحه. يجب أن نحرص أن تظل الشخصية الواعية بدون أن تمس، لأننا لا نستطيع إجراء نقل التعويضات الخافيّة إلى الجهة الدائنة من الحساب إلا إذا تعاونت معنا الشخصية الواعية في المشروع الذي نحن بصدده. وعندما يصل الأمر بنا إلى تمثل المحتوى لا تكون المسألة مسألة «هذا أو ذاك»، بل مسألة «هذا وذاك» جميعاً.

وكما يتطلب تفسير الأحلام معرفة دقيقة بالحالة الراهنة للواعية، كذلك تتطلب معالجة رمزية الحلم أن نأخذ في الحسبان ما لصاحب الحلم من معتقدات فلسفية ودينية وأخلاقية وإنه لمن بالغ الحكمة عملياً ألا نعتبر رموز الحلم علامات أو أعراضها ذات صفات ثابتة، بل يجدر بنا أن نعتبرها رموزاً حقيقية؛ أي تعبيرات عن شيء لم نعرفه بعد معرفة واعية، أو لم نصغهُ بعدُ صياغة عقلية. زد على ذلك أنه يجب النظر إليها بالنسبة لصاحب الحلم وحالة وعيه الراهنة. وإني لأولي هذه الطريقة أهمية بالغة في معالجة رموز الحلم، ويحسن بنا أن نتبعها في تطبيقاتنا العملية، لأنه ـ نظرياً ـ يوجدرموز ثابتة نسبياً لا يرجع معناها بحال إلى شيء ذي محتوى معروف، أو إلى شيء يمكننا أن نصوغه في مفهوم. ولو لم يكن ثمة رموز ثابتة نسبياً، لاستحال علينا تعيين بنية الخافية، وامتنع علينا أن نضع يدنا على شيء فيها أو أن نأتي على وصفه.

ربما يبدو أمراً غريباً أن أنسب مضموناً أو محتوى غير محدد إلى رموز ثابتة نسبياً. لكن المضمون غير المحدد هو ما يمنح الرمز سمته في مقابل مجرد العلامة أو العرض. ومن المعروف أن مدرسة «فرويد» تستخدم «رموزاً» ثابتة وصلبة، لكن هذه الرموز نفسها هي ما ينبغي أن أسميه «علامات»، لأن المقصود منها أن تدل على الجنس، وهذا يُفترض فيه أن يكون شيئاً محدداً. وحقيقة الأمر أن مفهوم الجنس عند «فرويد» مفهوم في غايةالمرونة، وفضفاض حتى ليشمل كل شيء تقريباً. الكلمة مألوفة بحد ذاتها، وما تدل عليه يصل إلى مجهول غير محدد ومتقلب حتى ليعبر عن الغدد ونشاطها الفيزيولوجي من جانب، وعن أعلى مراقي الروح من جانب آخر. لكن، بدلاً من أن نتخذ موقفاً دغماطيقياً يقوم على توهمنا أننا نعرف الشيء

---

(2) العبارة بين القوسين من وضعنا. ـ المترجم ـ

إذا كانت لدينا كلمة مألوفة له، أفضل أن أعتبر الرمز بمثابة إعلان عن شيء غير معروف، يصعب التعرف إليه، غير ممكن تحديده تماماً. خذ، على سبيل المثال، ما يسمّى برموز الذكورة phallus symbols، والتي يُفترض أنها ترمز إلى الفحولة ولا شيء غير ذلك. سيكولوجياً، العضو بحد ذاته صورة رمزية ذات مضمون أوسع ليس تحديده بالأمر اليسير، كما بين ذلك «كرانيفلت»مؤخراً. وكما جرت عليه العادة لدى الأقوام القديمة، ما زال البدائيون حتى يومنا هذا يستخدمون رموز الذكورة بكل حرية بدون أن يخطر لهم ببال أبداً أن يخلطوا «الفالوس»، بما هو رمز طقوسي، بالقضيب. فهم يعتبرون «الفالوس» دائماً على أنه الـ «مانا» المبدعة، قوة الشفاء والإخصاب، «ذلك الشيء ذو القدرة الخارقة» ـ على حد تعبير «لهمان». ويعادل «الفالوس» في الأحلام والميثولوجية الثور والحمار والرمانة والتيس والصاعقة وحافر الفرس والرقص والمساكنة السحرية في الحفرة ودم الحائض؛ وهذا غيض من فيض. ما يكمن وراء هذه الصور، بما في ذلك الجنس نفسه، مضمون أو محتوى بدئي archetypal content يصعب دَركه؛ لكنه يجد خير تعبير سيكولوجي عن نفسه في رمز الـ «مانا» البدائي. في كل من هذه الصور التي تقدم ذكرها نستطيع أن نتبيّن رمزاً ثابتاً نسبياً هو رمز الـ «مانا»، ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن نقطع بأنها لاتعني شيئاً آخر عندما نجدها في أحلامنا.

لكن الضرورة التطبيقية قد تتطلب منا تفسيراً مغايراً تماماً. إذ من المسلّم به لو كان علينا أن نفسّر الأحلام تفسيراً شمولياً وفقاً لمبادىء العلم، لكان علينا أن نرد كلاً من هذه الرموز إلى نموذج بَدئي archetype لكن، في التطبيق العملي، ربما كان هذا النوع من التفسير خطأً فادحاً نرتكبه بحق المريض الذي قد يحتاج إلى كل شيء إلا الإصغاء إلى نظرية في الأحلام. لذلك يحسن بنا، من أجل أغراض الشفاء، أن نبحث في معنى الرموز من حيث علاقتها بالحالة الواعية ـ بعبارة أخرى، أن نعاملها كما لو كانت رموزاً غير ثابتة. وهذا تماماً يساوي القول بأنه يجب علينا أن نتخلّى عن جميع آرائنا السابقة، مهما كنا معتدّين بمعرفتنا، وأن نحاول اكتشاف معاني الأشياء بالنسبة إلى المريض. وهي، في الحقيقة، قد تقصّر جداً من هذه الناحية. فالممارس الذي يُسرف في استخدام الرموز الثابتة، يقع في محذور الروتين والدغماطيقا مما يجعله يخفق في تلبية احتياجات المريض. ومن سوء الحظ، كان ينبغي أن أدخل في تفصيلات أكثر مما يسمح به هذا المجال لكي أوضح ما تقدم، إلا أنني نشرت في غير مكان بحثاً إضافياً يعزّز إباناتي تعزيزاً كبيراً.

سبق وبينا أنه كثيراً ما يحدث عند بدء المعالجة أن يكشف الحلم للطبيب المعالج عن الاتجاه العام الذي تسير فيه الخافية (اللاشعور) فقد يكون من غير المجدي، لأسباب عملية، أن نبين للمريض ما ينطوي عليه حلمه من معنى عميق، وهو ما يزال في المرحلةالأولى من المعالجة. إذ تفرض علينا متطلبات الشفاء أن نلتزم بهذه القاعدة أيضاً. وإذا اكتسب الطبيب مثل هذه النظرة البعيدة، فإنما يكتسبها بفضل خبرته لموضوع الرموز الثابتة نسبياً. فقد يكون لهذه النظرة قيمة عظمى في التشخيص وفي المطالعة على السواء.

دُعيت مرة للإستشارة في حالة فتاة في السابعة عشرة من عمرها. وكان أحد أصحاب الاختصاص ذهب إلى أنها ربما كانت في المراحل الأولى من ضمور العضلات التدريجي، بينما ذهب آخر إلى احتمال إصابتها بالهستيريا. وإنما دُعيت بسبب هذا التشخيص الأخير. الصورة السريرية جعلتني أذهب إلى أنها مصابة بمرض عضوي، لكن الفتاة أبدت أيضاً عن أعراض هستيرية. طلبت منها أن توافيني بأحلامها فأجابتني على الفور:

«نعم، أشاهد أحلاماً مفزعة. حلمت مؤخراً أني أتيت إلى البيت ليلاً. كان كل شيء ساكناً كالموت، وكان الباب المفضي إلى حجرة الجلوس مفتوحاً نصفه، ورأيت أمي مدلاة من شمعدان وهي تتأرجح ذات اليمين وذات الشمال، وكانت الريح الباردة تهب من نافذة مفتوحة، وفي وقت آخر، كنت حلمت بضوضاء مخيفة وقعت ليلاً في المنزل. ذهبت لأرى ماذا يحدث فوجدت حصاناً مذعوراً يقتحم الحجرات في هياج شديد. ثم اقتحم الباب المفضي إلى الردهة وقفز من نافذة الطابق الرابع إلى حيث ارتطم بأرض الشارع. انتابني هلع شديد حين شاهدته ممدّداً على الأرض وقد تشوه كله».

كلا الحلمين يشير إلى الموت إشارة تكفي لأن تجعلنا نقف ونفكر. لكن كثيراً من الناس يشاهد أحلاماً مزعجة بين حين وآخر. ولذلك يجب علينا أن ندقق في معنى الرمزين البارزين: «الأم» و«الحصان». هذان الشكلان يجب أن يعادل أحدهما الآخر، كلاهما يفعل نفس الشيء: ينتحر «الأم» ترمز إلى نموذج بدئي archetype، يدل على موطن النشأة والطبيعة المادية والجزء السفلي من الجسم (الرحم) وعلى وظائف الإخصاب، وتدل رمزية «الأم» أيضاً على الخافية (اللاشعور) وعلى حياة الغريزة والطبيعة والمجال الفيزيولوجي والجسد الذي نسكنه أو الذي يحتوينا. و «الأم» هي الوعاء أيضاً، والشكل الأجوف الذي يحملنا ويمدّنا بالغذاء؛ وهي بهذا ترمز إلى

الأساسات التي تنهض عليها الواعية. أن يكون المرء داخل شيء، أو محاطاً بشيء، أمر يوحي له بالظلمة والليلية، بحالة الخوف والقلق. وإني، بهذه الإشارات، إنما أعرض «فكرة الأم» في كثير من تحولاتها الميثولوجية والإيتمولوجية (= جذورها اللغوية)، كما أعرض جزءاً كبيراً من مفهوم الـ «ين» في الفلسفة الصينية. لقد اشتمل الحلم على هذه الأشياء جميعاً؛ وهي أشياء لم تكتسبها فتاة السابعة عشرة في وجودها الفردي؛ إنما هي إرث من الماضي. وهذا الإرث من الماضي لم يزل حيّاً في اللغة من ناحية، وفي بنية النفس من ناحية ثانية؛ ولذلك نجده في جميع الأزمنة وعند جميع الشعوب.

إن كلمة «الأم» المألوفة لدينا تشير إلى الأم التي نعرف عنها أكثر مما نعرفه عن كل أم أخرى؛ إنها تشير إلى «أمي». بينما تدل رمزية الأم على معنى أكثر غموضاً وأكثر استعصاءً على الصياغة الفكرية، ولا يسعنا فهمه إلا على نحو غير محدد بما هو الحياة الخبيئة المقيدة في الجسد. ومع ذلك يظل هذا التعبير يضيق عن استيعاب المعنى، ويستبعد الكثير من المعاني الجانبية التي تتصل به. لأن ما ينطوي عليه من حقيقة نفسية بلغت مبلغاً من التعقيد لا نستطيع معه أن نفهمها إلا أن يكون في وسعنا تبينها عن بعد؛ وحتى، في هذه الحالة، لا نتبينها إلا في غموض شديد. وأمثال هذه الحقيقة هي مما يتطلب التعبير الرمزي.

ونحن لو رحنا نطبق ما تكشّف لنا من الحلم لكان معناه: أن الحياة الخافية (اللا شعورية) تدمر نفسها. تلك هي رسالة الحلم إلى العقل الواعي لدى صاحبة الحلم، وإلى كل من له أذنان يسمع بهما.

و «الحصان» أيضاً نموذج بدئي archtype كثير الشيوع في الميثولوجيا والفنون الشعبية (الفولكلور). بما هو حيوان، يمثل النفس غير البشرية، والجانب الحيواني الأدنى من الإنسان، وبالتالي يمثل الخافية. ولهذا يجعله الفولكلور أحياناً يرى الرؤى ويسمع الأصوات ويتكلم. وبما هو حيوان حَمل، يمتّ بصلة وثيقة إلى نموذج الأم mother archetype. فقبائل الـ «وال كيريز» يحملون البطل الميت على «وال هلاّ»، وحصان طروادة المعروف باحتوائه للإغريق. وبما هو حيوان أدنى من الإنسان، يمثل الجزء الأسفل من الجسد، كما يمثل الغرائز الحيوانية التي تستمد نشأتها منه. والحصان طاقة حركة ووسيلة نقل؛ ينقلنا بعيداً كما تنقلنا شحنة غريزة؛ يصاب بالذعر كما تصاب به جميع المخلوقات الغريزية التي تفتقر إلى واعية عالية، كذلك له صلة بالسحر وتعاويذ السحرة، ولا سيما الحصان الحالك السواد الذي ينذر بالموت.

واضح، إذن، أن «الحصان» هو المعادل «للأم» مع فارق طفيف في المعنى. فالأم ترمز إلى الحياة في نشأتها، والحصان إلى حياة الجسد. ولو رحنا نطبق هذا المعنى على الحلم لقلنا: إن الحياة الحيوانية تدمر نفسها.

كلا الحلمين يؤكد نفس الشيء تقريباً، لكن ثانيهما ـ كما هي الحال في العادة ـ أكثر تحديداً. ويظهر في كلا الحلمين. ما يتصف به الحلم عموماً من لطافة خصوصية من خلال إغفال الإتيان على ذكر موت صاحبة الحلم. فالمعروف أن الإنسان كثيراً ما يرى نفسه ميتاً في المنام، لكن هذا ليس فيه خطر، لأن الحلم يتكلم لغة أخرى عندما يتعلق الأمر بموت حقيقي. إذن، كلا الحلمين يدل على مرض عضوي خطر، بل قاتل. وقد جاءت الوقائع مصدقة لهذه المطالعة بعد قليل.

أما فيما يتعلق بالرموز الثابتة نسبياً، فهذا المثال يعطينا فكرة لا بأس بها عن طبيعتهاالعامة. وهناك عدد كبير منها، وقد تختلف فيما بينها اختلافات لطيفة في معانيها من فرد إلى آخر. ولا يتأتّى لنا تعيين معانيها علمياً إلا إذا درسناها دراسة مقارنة حيثما وجدناها في الميثولوجيا والفولكلور والدين واللغة. ويمكننا أن نتبيّن مراحل التطور التي مرت بها النفس البشرية على أوضح ما تكون وهي في الحلم مما هي في اليقظة أو الوعي. فالحلم يخاطب بالصور، ويُنطق الغرائز، وهذه اللغة مستمدة من أدنى مستويات الطبيعة بدائيةً. لكن الواعية ما أيسر ما تنأى بنفسها عن قانون الطبيعة؛ لكنها ما تلبث أن تعود لتنسجم معها في تمثيلها لمحتويات الخافية. وإننا إذ نأخذ بهذا السياق فلكي ندل المريض على التعرف بقانون كينونته.

لم يسعني في هذه العجالة إلا تناول عناصر الموضوع دون سواها. إذ لم أستطع أن أشيد أمام أبصاركم البناء الذي يقيمه كل تحليل من مواد الخافية ويأتي على نهايته عند إعادة تشييد بناء الشخصية برمتها. فطريق التمثلات المتعاقبة يصل بنا إلى نتائج أبعد بكثير من النتائج الشفائية التي تعني الطبيب على وجه الخصوص. إذ تصل بنا في نهاية المطاف إلى ذلك الهدف البعيد (الذي ربما هو الحضّ الأول على الحياة)، وأعني به الإتيان بالكائن البشري كله إلى الواقع؛ أي تحقيقه الفردي. لكننا لا نكون في وضع يسمح لنا بدراسة سياق التغيير السويّ الذي يستغرق سنين أو عقود سنين إلا عندما يحدث الشفاء. فلو كنا نعلم بالمرامي التي تسعى إليها الخافية ويسعى إليها النمو النفسي، ولو كانت رؤيتنا النفسية غير مستمدة حصراً من المرحلة المرضية، لكانت فكرتنا عن السياقات التي كشفت عنها الأحلام أقل اختلاطاً، ولكانت معرفتنا بما تمثله الرموز أجلى وأوضح. ولذلك أرى أن من واجب كل طبيب أن يعلم أن علم الشفاء

النفسي عموماً، وتحليل الأحلام خصوصاً، إجراء ينقسم إلى : غائيّ، ونموّ مستمر، مرة هنا ومرة هناك، فيفرد له مراحل خصوصية قد يبدو أنها تسير في اتجاهات متضادة. ولما كان كل تحليل لا يظهر بذاته إلا جزءاً أو جانباً واحداً من المجرى العميق من النمو، كان ما ينتج من المقارنات الاحتيالية لا يعدو أن يكون اختلاطاً ميئوساً منه. لهذا السبب آثرت الاقتصار عن المبادىء الأولية الخاصة بالموضوع وعلى الاعتبارات التطبيقية. وليس كالاحتكاك الفعلي بالوقائع، كما تحدث فعلاً، ما يجعلنا نصل إلى اتفاق يبعث على الرضا.

الفصل الثاني

مشكلات العلاج النفسي الحديث

العلاج النفسي، أو علاج العقل بالاعتماد على مناهج علم النفس، يتواحد اليوم في الفكر العامّي مع التحليل النفسي Psychoanalysis. وقد بلغت هذه الكلمة من الشيوع مبلغاً بدا معه وكأن كل من يستعملها يفهم معناها، على حين قلّ من غير أرباب الاختصاص من يعرف ما تشتمل عليه بالضبط.

لكن هذه الكلمة لا تنطبق ـ بحسب ما قصد إليه صاحبها «فرويد» ـ انطباقاً مناسباً إلا على منهجه الخاص القائم على تفسير الأعراض النفسية بصيغة الكبت لدوافع معينة. ولما كانت هذه «التقانيّة»[1] قد جاءت نتيجة لفهم للحياة على نحو خاص، جاءت فكرة التحليل النفسي مشتملة على فرضيات تتفق مع نظريات معينة، ومنها نظرية «فرويد» في الجنس و «فرويد» نفسه، مؤسس مدرسة التحليل النفسي، يؤكد هذا التحديد صراحةً. لكن غير المختص يطبق مفهوم «التحليل النفسي، رغماً عن «فرويد» على كل نوع من المحاولات الحديثة الرامية إلى فحص العقل بالأساليب العلمية. وبحسب هذا المفهوم الخاطىء، صارت تدمغ مدرسة «أدلر» بتبعيتها إلى مدرسة «التحليل النفسي»، بالرغم من التعارض البيّن القائم بين وجهة نظر «أدلر» ومنهجه من جهة، وبين وجهة نظر «فرويد» ومنهجه من جهة ثانية. وبسبب من هذا التعارض، لم يطلق «أدلر» على تعليمه اسم «التحليل النفسي» بل «علم النفس الفردي» individual psychology وآثرتُ أنا أن أطلق على مفهومي الخاص اسم «علم النفس التحليلي» analytical psycology. وإنما ابتغيت من هذا الاصطلاح أن يدل على مفهوم عام يشمل كلّاً من «التحليل النفسي» و «علم النفس الفردي» وكل جهد آخر يبذل في هذا الميدان.

---

(1) «التقانية» (بكسر التاء) مصدر صناعي من «التِقانة»، آثرتها تعريباً لكلمة technology بدلاً من «تقنية» التي شاع استعمالها خطأ على غير قياس يراعي خصائص العربية. والوجه في «التقانة» انطباقها على وزن «فِعالة»، مصدر ما يدل على حرفة أو علم أو فن. تقول: سياسة وزراعة وطبابة وكتابة الخ ـ المترجم ـ

وبما أن العقل ملك مشترك بين الناس جميعاً، بدا لغير المختص امتناع وجود غير علم نفس واحد؛ ولذلك نجده يحسب الاختلافات القائمة فيما بين المدارس مردّها إلى حذلقات كلامية شخصية، أو إلى اعتماد تلك الطريقة الشائعة من التستر على جهود أصحاب الملكات المتواضعة ممن يسعون إلى اعتلاء سدّة العرش. وبوسعي أن أستفيض في تعداد «علوم النفس» فآتي على ذكر مدارس أخرى لا تنضوي تحت عنوان «علم النفس التحليلي». فهناك كثير من المناهج والمنطلقات والآراء والعقائد كلها يخاصم بعضها بعضاً، مما ترتب عليه أن أيّاً منها لم تستطع أن تعترف بقيمة الأخرى. إن تعدد جوانب الآراء المتعلقة بعلم النفس وتنوعها أقلّ ما يوصف به أنه يبعث على الدهشة؛ ومما يحيّر غير المختص ويلبّس عليه امتناع إجراء كشف عام بها.

عندما يقع في يدنا كتاب في علم الأمراض يصف علاجاً لمرض معين أشد الأدوية اختلافاً، يحق لنا أن نقطع واثقين بأن أيّاً منها ليس بالدواء الناجع. كذلك عندما نجد مناهج مختلفة كل منها ينصحنا باتباعه زاعماً أنه خير منهج لفهم النفس البشرية، يحق لنا أن نطمئن أن أيّاً منها لن يؤدي بنا إلى الهدف، ولا سيما النهج الذي ينتصر لنفسه بطريقة تتّسم بالتعصب؛ فهذا أقلها باعثاً على الاطمئنان. لقد بلغ عدد «علوم النفس» من الكثرة حداً يجعلنا نعترف بما يحدثه فينا من بلبلة وتشويش. وقد انغرس في نفوسنا بمرور الأيام أن الوصول إلى العقل أمر بالغ الصعوبة، وأن العقل نفسه مشكلة شائكة فلا غرو بعد هذا أن تتضاعف الجهود المبذولة، مرّة من هنا وطوراً من هناك، وأن تتنوع وتتضارب الآراء، بما هي نتيجة لا مفر منها.

ولا شك أن القارىء يوافقنا، ونحن نبحث في التحليل النفسي، على وجوب عدم الوقوف عند تعريف هذا العلم بمعناه الضيق، بل يتوقع منا أن نتناول بعامة ما أسفرت عنه من نتائج ناجحة وفاشلة مختلفُ المحاولات المعاصرة الرامية إلى حل مشكلة النفس؛ وهذه المحاولات هي التي اصطلحنا على انضوائها جميعاً تحت مفهوم «علم النفس التحليلي».

إنما لماذا اشتد الاهتمام فجأة بالنفس البشرية بما هي شيء ينبغي لنا اختباره؟ فالقضية لم تكن أبداً على ما هي عليه الآن على مدى آلاف السنين. إنما أردت فقط أن أطرح هذا السؤال الذي يبدو وكأنه لا علاقة له بموضوعنا وبدون أن أسعى للإجابة عنه؛ مع أنه في حقيقة الأمر ليس بدون علاقة به، لأن هذا الاهتمام يختبيء وراء جميع الحركات العصرية من مثل الثيوسوفيا (= الحكمة الإلهية) والعلوم الخفية occuttism والتنجيم وغير ذلك.

كل ما تشتمل عليه اليوم فكرة غير المختص عن «التحليل النفسي» مستمد من الممارسة الطبية، ومعظمها من علم النفس الطبي بالتالي. فهي تحمل بصمةً لا تخطىء من عيادة الطبيب؛ وهذه حقيقة لا تتضح فيما اشتملت عليه من مصطلحات وحسب، وإنما في إطارها النظري أيضاً. فكثيراً ما تصادفنا مسلّمات أخذها الطبيب عن العلوم الطبيعية، ولا سيما علم الحياة (= البيولوجيا). وقد أسهم هذا الاقتباس في العداء بين علم النفس الحديث والميادين الأكاديمية الأخرى كالفلسفة والتاريخ والدراسات الكلاسيكية. فعلم النفس علم تجريبي قريب من الطبيعة، بينما تقوم هذه الدراسات على إعمال العقل والنظر. والفجوة بين الطبيعة والعقل، التي «يصعب ردمها في أحسن الأحوال، تتسع كلما استخدمنا المصطلحات الطبية والبيولوجية التي ربما تكون ذات فائدة تطبيقية أحياناً، لكنها تكون عبئاً على نيّاتنا الحسنة في أكثر الأحيان.

بالنظر إلى بلبلة المفاهيم الموجودة حاليا، رأيت من الضروري الإشارة إلى الملاحظات التي تقدم ذكرها. وبودي الآن أن أعود إلى المهمة العاجلة فأنظر في الإنجازات الفعلية التي تحققت في ميدان علم النفس التحليلي. لما كانت المحاولات المختلفة التي يشتمل عليها هذا الاصطلاح بالغة الاختلاف والتنوع، كان من الصعوبة بمكان الأخذ بمنطق كليّ الشمول. وأنا إن حاولت أن أميّز أصنافاً معينة، أو بالأحرى مراحل معينة، بالنسبة للأهداف التي ترمي إليها هذه المحاولات، فإنما أفعل ذلك في شيء من التحفظ، وأعتبره تدبيراً مؤقتاً ليس غير، مسلّماً بأنه ربما كان إجراء تحكميّاً أشبه شيء بمخطط لبلد يرسمه موظف مساحة. مهما يكن من أمر فقد أقدمت على ترتيب مجمل الاكتشافات في أربعة عناوين رئيسية هي: الاعتراف confession والتفسير explanation والتعليم education والتغيير transformation. وسأمضي الآن في بحث معاني هذه الاصطلاحات غير المعتادة بعض الشيء.

يجب أن نبحث عن البدايات الأولى لكل معالجة تحليلية في مثالها الأصلي، وأعني به «الاعتراف». غير أن فقدان الرابطة السببية المباشرة بين الممارسة الدينية وممارسة التحليل النفسي، على الرغم من تفرعها عن جذر نفسي مشترك، يجعل من الصعب على القادم الغريب أن يرى من فوره العلاقة بين أساس التحليل النفسي والمؤسسة الدينية المتمثلة في «الاعتراف». ما إن يصبح الإنسان قادراً على فهم فكرة الإثم حتى يلجأ إلى التستّر النفسي، أو إلى الكبت repression، على حد المصطلح التحليلي. كل ما نتستّر عليه فهو سرّ. وربما كان هذا السمّ بلسماً لا يقدر بثمن لو أخذناه على

جُرَع صغيرة، لا بل أوّليّة جوهرية في تمايز الفرد[1]. حتى في المستوى الابتدائي، كثيراً ما يَشعر المرء أنه بحاجة لا تقاوم إلى اختراع الأسرار؛ لأن امتلاكه لها ينقذه من الانحلال في خافية حياة الجماعة، وينقذه - بالتالي - من أذى نفسيّ قاتل. ومن المعروف أن كثيراً من الأديان الباطنية، وما تشتمل عليه من طقوس سرّية، تعمل على تغذية فطرة التمايز. حتى أسرار المسيحية كانت في أيام الكنيسة الأولى بمثابة أسرار باطنية، وكان يُحتفل بها - مثلما كان عليه الحال في سر المعمودية - في ملاجىء خصوصية لا يُشار إليها إلا من وراء حجاب الرمز.

مهما كانت فائدة السر الذي يقتسمه عدد من الأشخاص، فإن للسر الذي نحتفظ به على وجه الخصوصية البحتة أثراً تدميرياً؛ فهو أشبه بعبء الإثم يفصل صاحبه السيء الحظ عن مشاركة غيره من أبناء قومه. ومع ذلك، فإن كنا نعرف ما نخفي، يكون الضرر أقل مما لو كنا لا نعرف ما نخفي أو نكبت، أو مما لو كنا لا نعرف إن كان لدينا مكبوتات أصلاً. في هذه الحالة لا نكون قد أخفينا محتوى ما إخفاءً واعياً، بل نكون أخفيناه حتى عن أنفسنا. وعندئذٍ ينشطر هذا المحتوى عن الواعية ويشكل عقدة مستقلة، تعيش حياة منعزلة في الخافية، حيث لا يكون بمقدور العقل تصحيحها أو التدخل فيها. بهذا تكون العقدة عبارة عن شطر مستقل من النفس ينمّي - كما دلت الخبرة - حياة وهمية خاصة به. وما نسمّيه وهماً أو تخيلاً ما هو إلا فاعلية نفسية عفوية، تتصاعد إلى الأعلى كلما ضعفت قدرة العقل عن الكبت أو توقفت قدرته توقفاً تاماً، كما هو الحال في النوم إذ تتكشف هذه الفاعلية في صورة الأحلام؛ ثم نظل نحلم في اليقظة فيما دون وصيد الواعية، خاصّة عندما تكون هذه الفاعلية محكومة بعقدة مكبوتة أو خافيّة. ولا بد هنا من ملاحظة عابرة وهي أن المحتويات الخافيّة ليست قاصرة على المحتويات التي كنا على وعي بها فيما مضى ثم أصبحت عُقداً خافيّة بعد كبتنا لها . على العكس من ذلك تماماً، إن للخافية محتوياتها الخاصة بها التي تتصاعد بطيئة في الأعماق ثم ما تلبث حتى تتدخل في الواعية. ولذلك يجب ألاّ نصوّر النفس الخافيّة أبداً مجرد وعاء لا ينطوي إلا على محتويات نبذها العقل الواعي.

---

(1) ليس المقصود بتمايز الفرد هنا على حساب الجماعة، كما ترمي إلى ذلك بعض المذاهب الفلسفية أو الاقتصادية، وإنما مجرد انتقال الإنسان من حالة «الرقمية» غير المتمايزة - إن جاز لنا التعبير - إلى حالة يتحقق فيها بإنسانيته. وما الاسم يُعطاهُ كل إنسان إلا من قبيل تمييزه فرداً من غيره من أفراد الجماعة - المترجم -

إنما يؤثر في فاعليتنا الواعية جميع المحتويات النفسية التي تقترب من وصيد الواعية طالعةً إليها من الأسفل، أو التي غاصت قليلاً فيما دونها. ولما كانت المحتويات ذاتها غير واعية، كان لا بد وأن تكون تأثيراتها غير مباشرة. ولعل أكثر زلات اللسان والقلم والذاكرة وما أشبه ذلك تُعزى إلى هذه الاضطرابات، شأنها في هذا كشأن جميع الأعراض العصابية. وتكاد تكون هذه الأعراض من منشأ نفسي دائماً، اللهم إلا أن تأتي نتيجة لصدمة أحدثها انفجار قنبلة أو أسباب أخرى. ولعل أخف صور العصاب هي «الزلاّت» التي أشرنا إليها تواً كزلات السان والنسيان المفاجىء للأسماء والتواريخ والبلادة المباغتة المفضية إلى الأذى والحوادث وإساءة فهم الدوافع الشخصية أو إساءة فهم ما سمعناه أو قرأناه، وما يُسمى بهلوسات الذاكرة التي تحملنا على الظن خطأً أننا قلنا أو فعلنا هذا أو ذاك. في جميع هذه الحالات يُظهرنا التحرّي على وجود محتوى يحبط أداءنا الواعي إحباطاً خافياً غير مباشر.

لذلك نستطيع القول بعامة إن السر الذي نخفيه غير دارين به أشدّ ضرراً من السر الذي نخفيه ونحن دارون به. لقد شاهدت مرضى كثيرين وقعوا في مآزق حرجة في حياتهم لو وقع فيها ضعاف الطباع لأفضت بهم إلى الانتحار، لكن ما بهم من رجحان عقل حال دون الحضّ الانتحاري أن يطفو إلى سطح الواعية. لكنه مع ذلك ظلّ يعمل في الخافية (= في الخفاء) ويأتي بجميع أنواع الحوادث الخطرة؛ من ذلك مثلاً نوبة إغماء أو تردد أمام دراجة نارية، أو تجرع سمّ زعاف (= سليماني) ظناً بأنه دواء سعال، أو حماس مفاجىء للقيام بأعمال بهلوانية خطرة، وهكذا دواليك. عندما نستطيع أن نجعل الميل إلى الانتحار شأناً من شؤون الوعي، يصبح بمقدور العقل السليم أن يتدخل، وعندئذٍ يستطيع المريض أن يعرف الأوضاع التي تغريه بتدمير نفسه فيجتنبها.

رأينا أن لكل سر شخصي تأثير الإثم أو الذنب، يستوي في هذا أن يكون السر خاطئاً أو غير خاطىء، من وجهة نظر الأخلاق العامة. ثم إن هناك نوعاً آخر من التستّر يتجلّى في «الإمساك» أو «الامتناع» أو «ضبط النفس»، من حيث إنه انفعالات أو عواطف نحسبها في العادة. وكما هو الحال بالنسبة للأسرار، كذلك هنا يجب أن نضع تحفظاً: ضبط النفس أمر صحّي ومفيد، بل فضيلة. وهذا هو ما جعل تهذيب النفس وتقويم اعوجاجها من أقدم ما عرف الإنسان من فضائل. حتى عند الأقوام البدائية نجد لهذه الفضائل مكاناً في احتفالات «الشدّ والتلقين»[1] initiation،

(1) نحن مدينون بترجمة هذا الاصطلاح على هذا النحو للدكتور عبد الرحمن بدوي ـ المترجم ـ

خصوصاً في صور الزهد والعفّة والصبر الرواقي على الألم والخوف. لكننا هنا نمارس ضبط النفس داخل الجمعية السرية بما هو شيء نؤديه في صحبة الآخرين. أما لو كان ضبط النفس شيئاً خصوصياً ليس غير، أو كان خالياً من كل جانب ديني، لأضرّ بنا بمثل الضرر الذي يورثه لنا الاحتفاظ بسرّ شخصي. وإنما تاتي أطوارنا القبيحة ونوبات الغضب والهياج تنتاب المسرفين في التمسك بالفضيلة، إنما تأتي من هذا النوع من ضبط النفس وكبت الانفعال. لأن انفعالاً نمسكه هو أيضاً شيء نخفيه، شيء نستطيع أن نخفيه حتى عن أنفسنا؛ وهو فنّ يتفوق فيه الرجال بخاصة، على حين أن النساء ـ مع استثناءات قليلة جداً ـ ينفرن بطبعهن من ممارسة هذا اللون من العنف بحق عواطفهن. إننا إذ نمسك انفعالاتنا، فإنما تميل بنا إلى العزلة وتورثنا القلق، تماماً كما يفعل سرّ ليس في واعيتنا، وهي ـ مثله ـ مثقلة بعبء الذنب.

وكما تضمر لنا الطبيعة شراً لو احتفظنا بسر نحجبه عن سائر الناس، كذلك هي تضمر لنا المقت لو أمسكنا عواطفنا تجاه أقراننا. فالطبيعة تمقت الفراغ من هذه الناحية مقتاً شديداً؛ لأنه ـ في السياق الطويل ـ لا شيء أثقل عبئاً علينا من فتور العلاقات الشخصية الذي يورثه ضبط العواطف. فالعواطف المكبوتة ـ على الأغلب ـ نوع مما نريد أن نبقيه طيّ الكتمان ؛ لكن السر الذي يستحق هذا الاسم لا وجود له في الأعم الأغلب؛ فما ثمّ إلا عواطف نستطيع أن نجاهر بها، لكنها أصبحت خافية لمجرد حبسنا لها في مناسبة هامة.

من المحتمل أن نجد عصاباً تحكمه سيادة الأسرار، وشكلاً آخر تحكمه سيادة ضبط الانفعالات. فصاحب الهستيريا، الذي يطلق لعواطفه العنان، هو ـ في الأغلب ـ صاحب سر. بينما مريض الـ «سيكستينيا»[1] يعاني من عجز في هضم انفعالاته.

الاحتفاظ بالأسرار، والتحكم بالانفعالات، مخالفات نفسية من أجلها تقوم الطبيعة بزيارتنا ومعها المرض؛ أي عندما نرتكب هذه المخالفات في السرّ. أما عندما نفعلها، بالاشتراك مع الآخرين، فإنما نلبّي بذلك حاجة طبيعية حتى لتُعدّ من الفضائل المفيدة. إن التحكم بالانفعالات لا يكون ضاراً إلا عندما نمارسه وحدنا ومن أجل أنفسنا. يبدو الأمر وكأن للإنسان حقاً لا يُنازع أن يرى في أقرانه كل مظلم وناقص وغبي ومذنب ـ وهذه الأشياء التي نحتفظ بسرّيتها بغية أن نحمي أنفسنا. ويبدو أن الطبيعة تعتبرنا آثمين إذا نحن أخفينا عيوبنا، تماماً كما لو عشنا على جانبنا المعيب وحده. ويبدو أن

---

(1) لم نعثر، فيما لدينا من معاجم ـ وفيها معجم للمصطلحات الفنية ـ على تفسير لهذا المرض ـ المترجم.

في الإنسان ضميراً ينزل أشد العقاب بمن لا ينقطع عن حماية نفسه وتوكيدها بطريقة ما وفي وقت ما ومهما غلا الثمن الذي يتكلفه من كبريائه، بدلاً من أن يقر بعجزه ويعترف بإنسانيته[1]. وإلى أن يستطيع ذلك، ينهض بينه وبين ممارسته للخبرة الحية التي تشعره بإنسانيته سور صفيق لا سبيل إلى اختراقه. هنا نجد مفتاح المغزى العظيم الذي ينطوي عليه «الاعتراف» الحقيقي، غير المتجمد في قوالب؛ وهو معنى عرفته جميع النحل المريدية initiatic وديانات الأسرار في العالم القديم، كما يظهر ذلك في قول يُنسب إلى الأسرار الإغريقية: «هب كل ما عندك حتى تنال».

يمكننا اتخاذ هذا القول دليلاً نسترشد به ونحن في المرحلة الأولى من المعالجة النفسية. ومن الحقائق المقررة أن تقتصر بدايات التحليل النفسي، بصفة أساسية، على التنقيب العلمي عن حقيقة قديمة؛ حتى اسم التطهير catharsis الذي أُسمي به أول منهج في العلاج النفسي إنما جاء من طقوس الإغريق المعتمدة في الشدّ والتلقين. لقد قام منهج التطهير الأول على أساس يجعل المريض يعقد صلة مع مؤخرة عقله، بواسطة التنويم أو بدونه؛ أي وضع المريض في الحال التي تدعوها أنظمة «اليوغا» الشرقية بحال التأمل أو التفكر. وفي مقابل التأمل الذي نجده في رياضة اليوغا، يرمي التحليل النفسي إلى ملاحظة الصور الظليلة ـ سواء أكانت في هيئة صور أم مشاعر ـ التي تتكشف عنها النفس الخافية وتظهر على الإنسان الذي ينظر في الداخل بدون طلب منه. بهذه الطريقة نعود فنعثر على الأشياء التي كنا كبتناها أو نسيناها. وهذه الطريقة، رغم ما لعلّه أن يكون فيها من إيلام، تُعتبر كسباً بحد ذاتها، لأن ما هو ناقص، أو حتى لا قيمة له، ينتسب إليّ بما هو ظلّ لي، ويهبني قواماً وكتلة. كيف يكون لي قوام ولا ظلّ لي؟ لا بد لي من جانب مظلم أيضاً إن كنت أبتغي لنفسي كمالاً؛ وكلما وعيت ظلّي تذكرت أيضاً أنني كائن بشري مثلي مثل غيري من الناس. على كل حال، عندما أحتفظ به لنفسي، يعيدني التنقيب عنه، وهو ما يجعلني كلاً متكاملاً، إلى نفس الحالة التي كانت قبل وقوع العصاب أو انشطار العقدة. فإن احتفظت بالموضوع سرّاً، لم أصل إلا إلى شفاء جزئي، لأني عندئذٍ أظل في مسألة عزل. وليس كالاعتراف ما يعينني على إلقاء نفسي في أحضان الإنسانية التي تحررت أخيراً من عبء المنفى الأخلاقي. والهدف الذي يرمي إليه العلاج بواسطة التطهير هو الاعتراف الكامل، لا

(1) يذكرنا هذا بمخاطبة الشاعر عمر أبو ريشة لفيلسوف المعرة:

لست تسطيع أن تكون إلهاً   فإن اسطعت فلتكن إنسانا

ـ المترجم ـ

مجرد إقرار العقل بالوقائع بل تثبيت بواسطةالقلب، وإطلاق فعلي للمكبوت من الانفعالات.

ولعلنا نتصور أن لمثل هذه الاعترافات أثراً عظيماً في نفوس بسطاء الناس، وإن الشفاء الذي ينتج عنها غالباً ما يبعث على الدهشة. ومع ذلك لا أريد الإشارة إلى أن شفاء بعض المرضى كان تحقيقاً رئيسياً للعلاج النفسي عند هذا المستوى؛ ما أريد لفت الانتباه إليه هو التوكيد المنهجي الذي يرتديه مغزى الاعتراف. فهو الذي يعيدنا إلى الألفة جميعاً؛ لأننا جميعاً نظل متفرقين على نحو أو آخر بسبب من أسرارنا؛ وبدلاً من السعي إلى إقامة الجسور فيما بيننا بواسطة الاعتراف، نتخيّر الطريق الجانبي الأسهل وما يتضمن من آراء وأوهام خادعة. إني، إذ أقول هذا، لا أريد أن أنطق بحكمة عامة. لأن من الصعب أن نسرف في اتهام ما في الاعتراف المشترك المتبادل بالآثام من قلة ذوق. الحقيقة التي أقرها علم النفس هي هذه: نحن إنما نتعامل مع قضية بالغة الحساسية؛ فلا نستطيع أن نتناولها مباشرة أو بذاتها لأنها تطرح أمامنا مشكلة ذات «قرون مدبّبة» لم نعتَد عليها. ولسوف يجلّي هذه المسألة النظر في المرحلة الثانية، وأعني بها مرحلة التفسير explanation.

واضح تماماً أن التطهير لو كان دواء يشفي من كل الأمراض، لظل علم النفس الجديد واقفاً عند مرحلة الاعتراف ولم يتجاوزها. فأولاً وقبل كل شيء، ليس بالمستطاع دوماً أن تُدني مرضى معيّنين من الخافية قرباً يتيح لهم الوصول إلى الظلال. والحق إن مرضى كثيرين - معظمهم معقد وعلى مبلغ من الوعي - يتشبثون بالواعية تشبثاً شديداًحتى لا يستطيع شيء أن ينزع أيديهم عنها. وغالباً ما يُبدون أعنف المقاومة كلما بدت محاولة لطرح الواعية جانباً؛ يريدون أن يتحدثوا إلى الطبيب عن أشياء يعونها وعياً شديداً؛ يريدون أن يجعلوا مصاعبهم مفهومة وأن يبحثوا فيها، ويقولون إن عندهم الكثير لكي يعترفوا به، ولذلك يجب ألّا يُلتفت إلى الخافية من أجل ذلك. لمثل هؤلاء تمسّ الحاجة إلى «تقانية» كاملة لكي ندنيهم قرباً من الخافية.

هذه إحدى الحقائق التي تقيد حريتنا منذ البداية في اعتماد منهج التطهير. والقيد الثاني الذي سنكشف عنه بعد قليل تفضي بنا مناقشته في التوّ واللحظة إلى مشكلات المرحلة الثانية، وهي مرحلة التفسير. لنفرض أن الاعتراف المطلوب بواسطة منهج التطهير قد حصل في حالة معينة، وأن العصاب قد اختفى، أو أن الأعراض قد تلاشت على الأقل. في مثل هذه الحالة ربما نعتبر المريض قد شُفي إن كان الأمر متوقفاً على الطبيب وحده. لكن المريض - أو المريضة بخاصة - لا يخلص، لأنه يظل «متعلقاً»

بالطبيب بفعل الاعتراف. فإذا انقطع هذا التعلق، الذي لا معنى له بحسب الظاهر، انقطاعاً قسريّاً، فإن نكسة خطرة لا بدّ واقعة.

ومن الأمور الغريبة والهامة معاً أن توجد حالات لا يحصل فيها تعلّق، إذ ينصرف المريض وقد شُفي ظاهرياً، لكنه يُضحي مغرماً بمؤخرة عقله غراماً يجعله يمضي في عملية التطهير بنفسه على حساب تكيّفه مع الحياة. لقد أضحى متعلقاً بخافيته ـ بنفسه ـ لا بالطبيب. واضح أنه قد أسهم بقسطه من خبرة «ثيسيوس» ورفيقه «بيريثوس» في نزولهما إلى الجحيم من أجل إعادة إلهة العالم السفلي. ولمّا أعياهما التعب جلسا في بعض الطريق يلتمسان حظاً من راحة فما راعهما إلا أن ألفيا نفسيهما في الدرك الأسفل ولم يستطيعا نهوضاً.

هذه الحوادث الغريبة والمفاجئة يجب أن نشرحها للمريض. أما الحالات التي أتينا على ذكرها أولاً. وهي حالات المرضى الذين يمتنعون على التطهير ولا يستجيبون له، فيجب أن نعالجها بطريقة التفسير. ورغم أن الفريقين من المرضى مختلفان ظاهرياً، لكنهما يلتقيان عند نفس النقطة التي تتطلب البدء بالتفسير؛ وأعني بها النقطة التي تنشأ عندها مشكلة التثبيت fixation، على ما بيّنها «فرويد». ويكون التثبيت في أوضح حالاته عند المرضى الذين عولجوا بواسطة التطهير، ويكون واضحاً جداً خصوصاً عند من يظلون متعلقين بالطبيب. وقد لوحظ شيء مماثل أثمر نتيجة غير سارة عن المعالجة بواسطة التنويم المغناطيسي، وكانت الآلية الداخلية لهذه الرابطة غير مفهومة في حينها. أما الآن فيبدو أن هذه الرابطة تنطبق أساساً على العلاقة بين الأب والابن. يقع المريض في تواكل صبياني لا يستطع له دفعاً حتى ولو استخدم عقله وأنفذ بصيرته. ويبلغ التثبيت أحياناً مبلغاً من الشدة يبعث على الدهشة حتى ليرتاب المرء في أن تكون تغذيته آتية من قبل قوى خارجة عن المألوف. لكن بما أن سياق التحويل transference سياق خافيّ (= لا شعوري)، يجد المرء نفسه عاجزاً عن إعطاء معلومات عنه. واضح هنا أننا نتعامل مع عرض مرضي جديد، مع تشكل عصابيّ مستمدّ من المعالجة. ولذلك ينهض أمامنا السؤال التالي: كيف نتغلب على هذه الصعوبة الجديدة؟ العلاقة الخارجية التي لا تخطىء على هذا الوضع هي صورة الذكرى عن الأب وما تحمله من شعور بيّن تتحول إلى الطبيب. وبما أن هذا الأخير يتخذ دور الأب طوعاً أو كرهاً، ما يلبث المريض حتى ينزلق في علاقة صبيانية. طبعاً هو لا يصير صبيانياً بسبب هذه العلاقة؛ لقد كان فيه دائماً شيء من الصبيانية، لكنها صبيانية مكتومة؛ أما الآن فقد صعدت إلى السطح. وبما أن الأب الذي فقدناه منذ مدة

طويلة قد عدنا فلقيناه، نجد هذه الصبيانية تحاول أن تسترجع الوضع الطفولي في العائلة.

لقد أعطى «فرويد» هذا العرض الاسم المناسب له، وهو التحويل transference. إن قدراً من الاتكال على الطبيب الذي قدّم لك العون أمرٌ سويّ بالطبع ولعلنا نفهمه تماماً. لكن الذي يشذّ عن السويّة ويفجؤنا هو العناد غير العادي الذي يتصف به التحويل وامتناع إيصاله إلى التصحيح الواعي.

لقد كان أحدُ إنجازات «فرويد» البارزة تفسيرَهُ لطبيعة هذه الرابطة، على الأقل في ضوء تاريخ الإنسان الشخصي، وفتحَهُ الطريق أمام تقدم هام في المعرفة السيكولوجية. ولم يعد اليوم أدنى شك أن هذه الرابطة ناشئة عن تخيلات خافيّة، وأن هذه التخيلات تتمتع بصفة الزنا (بالقرابة القربية) incest بصفة رئيسية، ومن شأن هذا أن يفسّر بقاءها في الخافية وامتناع صعودها إلى السطح مهما بلغ الاعتراف من شمول وإحاطة. رغم أن «فرويد» كان يتكلم دائماً على تخيلات الزنا (بالقرابة القربية)، بما هي تخيلات مكبوتة، لكن تقدم الخبرة يظهر لنا أن هذه التخيلات ما كانت قط واعية في كثير من الحالات، أو أن أصحابها قد أحسّوا بها ولو إحساساً غامضاً؛ ولهذا يمتنع أن تكون مكبوتة قصداً. وما كشفت عنه المباحث الحديثة أن تخيلات الزنا (بالقرابة القربية) تخيلات خافيّة عادةً وأنها تبقى كذلك حتى تخرج إلى النور بواسطة المعالجة التحليلية. لا أريد بهذا أن صعودها إلى الأعلى من أعماق الخافية تدخل من طبيعة يجب اجتنابها، وإنما أردت أن أبين أن هذا الإجراء يكاد أن يبلغ من العنف ما تبلغه عملية جراحية. لكنه أمر لا يمكننا تفاديه كليّةً، لأن الإجراء التحليلي يستثير «التحويل»، وهو أمر غير طبيعي، ولا يعالج إلا بالوصول إلى تخيلات الزنا (بالقرابة القربية).

في الوقت الذي تعيد فيه طريقة التطهير إلى الأنيّة محتويات هي في متناول الواعية ومندرجة فيها، تقوم طريقة تجلية التحويل بإثارة محتويات تكاد بطبيعتها أن تكون ممتنعة على الواعية. هذا هو الفرق الرئيسي بين مرحلة الاعتراف ومرحلة التفسير.

بحثنا - فيما تقدم - في فئتين من الحالات: حالات المرضى الذين لا يستجيبون لطريقة التطهير، وحالات الذين تثمر معهم هذه الطريقة. ثم تناولنا - زيادة على ذلك - حالات المرضى الذين يتخذ التثبيت لديهم صورة التحويل. وإلى جانب هؤلاء وأولئك أناس أتينا على ذكرهم ممن لا يحدث لهم تعلق بالطبيب، بل بالخافية وهو يشبه الوقوع في فخ. في هذه الحالات لا تنتقل الصورة الأبوية إلى الموضوع البشري، بل تبدو تخيلاً، لكنها مع ذلك تحدث نفس قوة الجذب، وتورث نفس التعلق الذي يورثه التحويل.

نستطيع أن نفهم المرضى الذين لا يمكنهم إسلامُ أنفسهم بدون تحفظ إلى العلاج بطريقة التطهير، في ضوء البحث الفرويدي[1]. إذ نستطيع أن نرى فيهم تواحداً identification مع الأبوين حتى قبل مجيئهم إلى الطبيب، يستمدون منه سلطة قوية واستقلالاً وقوة نافذة تمكنهم من مقاومة العلاج مقاومة ناجحة. معظم هؤلاء مثقفون أفردوا شخصياتهم عن كتلة المجموع. على حين نجد آخرين وقعوا ضحايا، لا شفاء لها، لصورة الأبوين الخافيّة[2] يستمدون القوة من مواحدة أنفسهم مع أبويهم مواحدة خافيّة.

في موضوع التحويل، لا نستطيع الوصول إلى نتيجة مثمرة اعتماداً على الاعتراف. وكانت هذه المسألة هي التي حملت «فرويد» على إحداث تجديد أساسي على تقانيّة «بروير» الأصلية القائمة على التطهير وعلى ما دعاه هو نفسه بـ «المنهج التفسيري». وقد جاءت هذه الخطوة عن اضطرار، لأن العلاقة التي تحدث نتيجة للتحويل تتطلب الشرح والتفسير. الرجل العادي قلما يستطيع إدراك أهمية ذلك، لكن الطبيب الذي يجد نفسه واقعاً في شبكة من المفاهيم التخيلية التي يتعذر فهمها يدرك أهمية ذلك بجلاء. يجب عليه أن يفسر التحويل للمريض؛ أي أن يشرح له ما «يُسقطه» على طبيبه. وبما أن المريض لا يدري ما هو، يُضطر الطبيب إلى إخضاع ما يمكنه الحصول عليه من شذرات التخيل التي تصدر عن المريض إلى التفسير التحليلي. والأحلام، أولاً وقبل شيء، هي التي تزوّدنا بهذه المادة الهامة. لقد قام «فرويد» وهو يبحث في كبح الرغبات التي تتصادم مع منطلقاتنا الواعية، قام بدراسة الأحلام سعياً لتعرف هذه الرغبات. وإنه لفي سياق بحثه إذ اكتشف محتويات الزنا (بالقرابة القريبة) التي تكلمت عنها. لكن الذي كشف عنه «فرويد» لم يكن هذه المحتويات وحدها، وإنما جميع القذارة التي بمقدور الطبيعة البشرية أن تنطوي عليها. ومن المعروف أن وضع قائمة بها، ولو غير دقيقة، مهمة تستغرق العمر بأكمله.

كانت النتيجة الختامية التي أثمر عنها منهج «فرويد» في التفسير بياناً مفصلاً عن الجانب المظلم (= الظل) من الإنسان على نحو لم يقم به أحد قط من قبل. وكان هذا البيان أنجع ترياق قد يخطر بالبال من أجل تبديد جميع الأوهام المثالية التي نحيكها حول طبيعة الإنسان؛ ولذلك لا عجب أن تنهض في وجه «فرويد» ومدرسته أشد أنواع المعارضة من جميع الجهات.

---

(1) الذي يذهب إلى أن تخيلات الزنا (بالقرابة القريبة) كانت مرة في الواعية ثم انسربت إلى الخافية.

(2) أي أن هذه الصورة ما كانت في الواعية أصلاً، بل منشؤها الخافية - المترجم -

والحق إنه لا يمكننا أن نتوقع شيئاً آخر ممن يؤمنون بالأوهام عن عقيدة ومبدأ. لكني أعتقد أن فئة غير قليلة ممن لم تستحوذ عليهم الأوهام بالجانب البشري المظلم كانوا في جملة من اعترضوا على منهج التفسير؛ وكان وجه الإعتراض عندهم أنه لا يجوز رسم صورة الإنسان انحيازاً إلى جانبه القاتم وحده. وبعد، ليس الظل بالأساسي، بل الجسم الذي يلقيه.

يعتمد منهج «فرويد» في التفسير على إيضاحات تبتغي رد الأمور إلى أصولها، وهذا يؤدي بنا باطّراد نحو الخلف ونحوالأسفل؛ وإذا بالغنا في استخدام هذا المنهج بطريقة أحادية، كان له تأثير مدمر علينا. ومع ذلك استفاد علم النفس فائدة عظيمة من عمل «فرويد» الرائد؛ إذ تعلم (علم النفس) أن للطبيعة البشرية جانبها الأسود أيضاً، وإن الإنسان ليس وحده الذي عنده هذا الجانب، وإنما أعماله ومؤسساته وعقائده أيضاً، حتى أنقى معتقداتنا وأقدسها يمكننا ردّها إلى أكثر أصولها خاميّةً (= نسبة إلى المادة الخام)؛ بل حتى هذه الطريقة من النظر إلى الأشياء. فبداية جميع العضويّات الحية بدايات بسيطة ومتدنيّة؛ وإنما نبني بيوتنا بدءاً من الأساس ثم نرفعها إلى أعلى ما من مفكر ينكر أن تفسير «سلومون رايناخ» للعشاء الأخير بصيغة التوتمية البدائية قد جاء محمّلاً بالمعنى، وما من أحد يعترض على أن موضوع الزنا (بالقرابة القريبة) قد بيّنته أساطير آلهة الإغريق. ومن المؤلم ـ ولا نكران في ذلك ـ أن نفسر الأشياء المضيئة من الجانب المظلم (= الظل)، وبذلك نعيدها، بمقياس ما، إلى أصولها من القذارة الكئيبة. لكن يبدو لي أن ثمّة نقصاً في أشياء الجمال، وضعفاً في طبيعة الإنسان، إن كان للتفسير من الجانب المظلم تأثير مدمّر. وما مردّ الرعب الذي نشعر به من تفسيرات «فرويد» إلا إلى سذاجتنا البربرية أو الصبيانية التي تذهب بنا إلى حد الاعتقاد بوجود مرتفعات بدون منخفضات تقابلها، مما يُعمينا عن الحقيقة «النهائية» القائلة إن الأطراف تتلاقى عندما تُحمل إلى حدودها القُصوى. ومنشأ الخطأ أن نحسب المضيء لا يعود له وجود إذا نحن فسّرناه من الجانب المظلم. وهذا خطأ يؤسف له، وقد وقع فيه «فرويد» نفسه، ومع ذلك يرجع الظل إلى النور، مثلما يرجع الخير إلى الشر، والعكس بالعكس. لذلك تجدني لا آسف لما يورثه فينا عرض أوهامنا وحقاراتنا الغربية من شعور الصدمة؛ على العكس، أرحب بهذا العرض وأعلق عليهأهمية تكاد لا تُقدر بثمن .. لأنه إحدى النوسات التي تنوس لكي تعيد الأمور إلى نصابها الصحيح، كما أظهر لنا التاريخ ذلك في كثير من الأحيان. ويجبرنا على القبول بالنسبية الفلسفية الحاضرة على النحو الذي صاغه إينشتاين في الفيزياء الرياضية، والتي هي في الأساس حقيقة من حقائق الشرق

الأقصى التي لا يسعنا التنبؤ بآثارها النهائية علينا.

الأفكار الأقل تأثيراً في سلوكنا هي الأفكار التي ينتجها العقل. لكن عندما تعبر الفكرة عن خبرة نفسية تؤتي ثمارها في أقاليم منفصل بعضها عن بعض، كانفصال الشرق عن الغرب، ومبرأة من العلاقة التاريخية، عندئذ يجب أن ننظر في الأمر في إمعان؛ لأن هذه الأفكار تمثل قوى هي من وراء التبرير المنطقي والتأييد الأدبي أو الأخلاقي؛ هي دائماً أقوى من الإنسان وأقوى من عقله. والإنسان يؤمن إيماناً حقيقياً بأنه هو الذي يصوغ هذه الأفكار، لكن هذه الأفكار هي التي تصوغه في الحقيقة، وتجعل منه الناطق باسمها وهو لا يدري.

عَوداً إلى مشكلة التثبيت، أحب أن أتناول الآثار التي تترتب على سياق التفسير . يصبح المريض عارفاً بوضعه غير السليم من حيث علاقته بالطبب عندما يرتد التحويل إلى أصوله المظلمة؛ فلا يستطيع أن يتجنب رؤية ما في مطالبه من قلة لياقة ومن صبيانية. فإن كان به غرور عمل على استبدال موقع أوضع بموقعه الأرفع، وعلى التسليم بأن فقدان الأمن أصح وأكثر عافيةً. وإن كان ظل متمسكاً بمطالبه الصبيانية ينبغي أن يحل محله شعور متعاظم بالمسؤولية. والحصيف من يتخذ قراراته الأخلاقية بنفسه، عارفاً عيوبه، ويتخذ من هذه المعرفة درعاً يقي بها نفسه؛ يخوض غمار معترك الوجود ويستنفد شيئاً فشيئاً بالعمل والخبرة تلك الطاقة من الحنين التي كانت من وراء تشبثه عنيداً بفردوس الطفولة، أو لا ينظر إليه ـ على الأقل ـ إلا من فوق كتفه. ويصبح من مبادئه الأخلاقية الهادية أن يتكيف مع عيوبه ويصبر عليها، ويسعى أن يحرر نفسه من العاطفية والأوهام. والنتيجة الحتمية التي تترتب على ذلك انصرافه عن الخافية كما ينصرف عن مصدر ضعف وغواية، عن ميدان هزيمته الأخلاقية والاجتماعية.

المشكلة التي تواجه المريض الآن هي أن يتعلم كيف يصبح كائناً اجتماعياً، وبذلك نأتي إلى المرحلة الثالثة. حسبُ الذي عنده حس أخلاقي أن ينظر في نفسه بما لديه من قوة دافعة تكفي لأن تنقله إلى موقع متقدم. أما صاحب الخيال الضعيف من ناحية القيم الأخلاقية، فهذا غير كافٍ. هذا لا تعود عليه معرفته بذاته بأي نفع إلا إن كان ثمة محرّض من ضرورة خارجية، حتى ولو كان مقتنعاً بها قناعة عميقة؛ هذا، ناهيك عمن صدمته تفسيرات المحلل وظل يرتاب بها مع ذلك. هذا الأخير إنسان منضبط عقلياً أدرك حقيقة التفسير الذي يرد الأمور الرفيعة إلى أصلها «الوضيع» لكنه لا يستطيع التسليم به لأنه يتنافى مع آماله ومثله العليا. في مثل هذه الحالات لا يكفي مجرد النظر في الذات. إن ضعف منهج التفسير أنه لا يُفلح إلا مع الأشخاص ذوي

الحساسية الذين يستطيعون اتخاذ قرارات أخلاقة مستقلة مستقاة من فهمهم لأنفسهم. صحيح أننا نستطيع أن نقطع في التفسير خطوات إلى الأمام أبعد مما نستطيع أن نفعل ذلك بالاعتراف غير المفسّر وحده، بما هو تدريب للعقل، وربما إيقاظ للقوى الراقدة التي تستطيع أن تتدخل تدخلاً مسعفاً بالتالي. لكن الحقيقة الباقيةهي أن أشمل التفسيرات وأنفذها يجعل الإنسان في أكثر الحالات إنساناً ذكياً، لكنه يتركه طفلاً عاجزاً. المشكلة هي أن التفسيرات «الفرويدية» القائمة على مبدأ اللذة وإرضائها تفسيرات أحادية وبالتالي غير كافية، خصوصاً إذا نحن طبقناها على المراحل المتأخرة من التطور . هذه النظرة لا تصلح تفسيراً لكل إنسان؛ لأنه، وإن كان كل إنسان يمتلك هذا الجانب، ليس بالجانب الأهم دائماً. الفنان الجائع يفضل الخبز على لوحة جميلة، والمحب يفضل امرأة على حياته العامة؛ ومع ذلك تظل اللوحة عند أحدهما، والوظيفة العامة عند الآخر، ذات أهمة بالغة. بعامة، لعلنا نستطيع أن نعزو إلى مبدأ اللذة أسباب نجاح الذين يستطيعون أن يتكيفوا مع المجتمع ويحتلوا مركزاً مرموقاً فيه أكثر من الذين لم يستطيعوا تكيفاً معه بما لديهم من عيوب اجتماعية تتركهم يتحرقون لهفةً علىالسلطة والمكانة الرفيعة. فالأخ الأكبر الذي يسير على خطا أبيه، ويصل إلى مركزه الآمر الناهي، قد يكون معذباً بشهواته؛ لكنّ الأخ الأصغر الذي يشعر أنه مكبوت، وأن الاثنين الآخرين قد أخفيا ظلّه، قد يكون الحافز عنده الطموح واللهفة إلى الاحترام؛ إذ ربما يستسلم لعواطفه كليّة، ولا يرى في سواها أمراً حيوياً.

عند هذه النقطة ندرك مبلغ ما في تفسير «فرويد» للأشياء من نقص، وعند هذه النقطة بالذات قام تلميذه السابق «ادلر» بسدّ الفجوة. لقد بيّن «ادلر» وكان بيانه مقنعاً، أن كثيراً من حالات العصاب نستطيع لها تفسيراً مُرضياً على أساس «دافع السيطرة» بأكثر مما يستطيع «مبدأ اللذة» أن يفسّرها. ولذلك قام تفسيره على أساس أن يبيّن للمريض أنه «يرتب» أعراضه ويستغل عصابه سعياً للوصول إلى مكانة وهمية، وأن تحويلاته وتثبيتاته الأخرى لا عمل لها سوى خدمة شهوته للسيطرة، وهو (العصاب) يمثل «احتجاجاً مذكراً» على خضوعه الموهوم. من الواضح أن «ادلر» قد ركّز نظره على المكبوتين والفاشلين اجتماعياً ممن استحوذت عليهم شهوة واحدة هي توكيد الذات self-assertion. هؤلاء معصوبون لأنهم يتصورون أنفسهم مضطهدين دائماً، ويصوّبون رماحهم نحو طواحين هوائية من صنع تخيلاتهم؛ وبذلك يرفعون الهدف الذي يرومون تحقيقه، أكثر من كل هدف آخر، إلى ما فوق متناولهم.

في اعتبار الأساسيات، يبدأ منهج «ادلر» في المرحلة الثانية، وهو يفسّر الأعراض

التي أشرنا إليها توّاً، ويكون مفهوماً لدى المريض عند هذاالحد. ومع ذلك إن ما يتميز به «ادلر» أنه لا يتوقع الشيء الكثير من الفهم، بل يخطو خطوة إلى الأمام باعترافه صراحةً بالحاجة إلى التربية الاجتماعية. في الوقت الذي يُعتبر فيه «فرويد» باحثاً ومفسراً، يعتبر «ادلر» مربّياً بصفة رئيسية. وهو إذ يرفض أن يترك المريض في حالة صبيانية، يائساً رغم فهمه الثمين؛ وهو إذ يجرّب كل طريقة لكي يعلمه ويجعل منه كائناً متكيفاً اجتماعياً سوياً؛ وهو إذ يجرّب كل هذا ـ على ما يبدو ـ اعتقاداً منه أن التكيف الاجتماعي والحالة السويّة أمران لا غنى عنهما للكائن البشري، بل هما من أكثر الأهداف إلحاحاً، وأكثر التحقيقات مناسبةً. والتأثير الاجتماعي الذي أشيع عن مدرسة «ادلر» إنما جاء نتيجة لهذه النظرة، شأنه في هذا كشأن إهماله للخافية، ذلك الإهمال الذي يصل به إلى حد انكاره لها إنكاراً تاماً. ولعل هذا الإنكار هو التّوسة إلى الطرف الأقصى المضاد؛ إلى الارتداد الحتمي الناجم عن توكيد «فرويد» على الخافية الذي يتطابق مع الانجراف الطبيعي إليها الذي لا حظناه في المرضى الذين يكافحون في سبيل التكيف والصحة. ذلك أننا عندما نعتبر الخافية مجرد وعاء تُلقى فيه جميع أشياء الظل الشريرة من الطبيعة البشرية. بما في ذلك الرسوبات الطينية الأولى، فإننا لا نرى لماذا يجب علينا أن نظل نتسكع على حافة هذا المستنقع الذي سقطنا فيه في وقت من الأوقات. قد يرى الباحث في بركة وحل صغيرة عالماً حافلاً بالعجائب، بينما لا يرى الإنسان العادي غير شيء يفضل أن يدير إليه ظهره. وكما تَعَيَّنَ على البوذية الآ تعترف بإله لأنه كان عليها أن تتحرر من إرث ما يقرب من مليونين من الآلهة، كذلك يتعيّن على علم النفس أن يرفض رفضاً قاطعاً مفهوماً عن الخافية مثل مفهوم «فرويد»، إن كان يريد لنفسه أن يتطور قُدُماً.

تبدأ مدرسة «ادلر»، وما اشتملت عليه من مقاصد تعليمية، عند النقطة التي تتركها مدرسة «فرويد»، وبذلك تُعين المريض، الذي تعلم أن ينظر في نفسه، على إيجاد طريق يوصله إلى حياة سويّة. من الواضح أنه ليس يكفيه أن يعلم كيف وقع المرض ولا لماذا وقع فيه؛ لأن معرفة أسباب المرض لا تفعل إلا القليل في سبيل الإبلال منه. يجب ألا ننسى ما تفضي إليه ممرات العصاب الملتوية من اكتساب لكثير من العادات العنيدة، لا يُقلع عنها المريض إلا أن يحل محلها عادات أخرى، بالرغم من كل قدر من تفهم يحصل عليه. لكن العادات لا تُكتسب إلا بالممارسة؛ والوسيلة الوحيدة إلى هذه الغاية التعليمُ المناسب. لذلك يجب أن نحمل المريض على السير في ممرات أخرى؛ وهذا يتطلب دائماً إرادة للتعليم. من هنا كان سبب ما لقيه مفهوم «ادلر» من عطف من

رجال الدين والتعليم، بينما كان أنصار مدرسة «فرويد» من علماء الطبيعة ورجال الفكر، وكلهم مُرب أو معلم فاشل.

لكل مرحلة من التطور النفسي نهاية خاصة بها. فبعد أن نكون قد اختبرنا التطهير وما يرافقه من اعتراف شامل، نشعر أننا بلغنا الهدف الذي كنا نسعى إليه: فكل خبيء ظهر، وكل مجهول عُلِم، وكل تعلق تبدّد، وكل دمعة أُريقت، وكل شيء سوف يسير على ما يجب أن يسير عليه. بعد مرحلة التفسير، نصبح قانعين أننا صرنا نعرف كيف نشأ العصاب. فالذكريات الأولى تم الكشف عنها، والجذور العميقة تم التنقيب عليها، والتحول لم يكن غير توهُم إشباع رغبة في فردوس الطفولة أو انكفاءٍ إلى الوضع العائلي القديم، والطريق إلى حياة سويّة لا أوهام فيها بات سالكاً وممهداً. ثم بعد ذلك تأتي مرحلة التعليم التي تجعلنا نتحقق أن ليس الاعتراف ولا كل قدر من التفسير بقادر على أن يكفل لنا نمواً مستقيماً لشجرة معوجّة؛ إذ لا بد لها من بستاني يتعهّدها بالعناية قبل أن يصبح الوصول إلى تكيف سويّ أمراً ممكناً.

هذا الإحساس الغريب بالنهاية، الذي رافق كل مرحلة من مراحل التطور، هو الذي يجعلنا نرى أناساً ما سمعوا قط شيئاً عن تفسير الأحلام يلجؤون إلى ممارسة التطهير. فهناك «فرويديّون» لا يفهمون كلمة من «ادلر»، و «ادلريون» لا يريدون أن يسمعوا كلمة عن الخافية (= اللا شعور)؛ جميع هؤلاء وأولئك خدعهم إحساس بالنهاية الذي يستدعي مثل هذا التصلب العنيد في كل الاتجاهات؟ لا أستطيع تفسير هذا لنفسي إلا على أساس أن كل مرحلة من مراحل التطور تشكل إجمالاً لحقيقة أساسية؛ فهناك حالات تتكرر المرّة تِلْو المرّة وتثبت فيها هذه الحقيقة ثبوتاً ظاهراً جداً. لقد حفل عالمنا بالضلالات حتى باتت الحقيقة فيه شأناً لا قيمة له، ومن يعثر عليها لا يريد لها أن تفلت منه بسبب بضعة استثناءات لا تتفق معها. ولذلك يُنظر إلى من يشك فيها كما يُنظر إلى كافر شرّير، بينما تتسلل إلى المناقشة لهجة من التعصب وقلة التسامح على جميع الجهات.

ومع ذلك بوسع كلّ منا أن يحمل مشعل المعرفة حتى مرحلة من الطريق إلى أن يتناوله منه شخص آخر. هل بمقدورنا أن نقبل هذا بطريقة غير شخصية؟ هل بمقدورنا الاعتراف أننا لسنا المبدعين الشخصيين لحقائقنا، وإنما نحن عارضون لها وتقتصر مهمتنا على تفصيل الاحتياجات النفسية ليومنا؟ لو كان بمقدورنا هذا كلّه، إذن لوفّرنا على أنفسنا كثيراً من السمّ والمرّ وأصبحنا قادرين على إدراك استمرارية العقل البشري العميقة وفوق الشخصية.

كثيراً ما نُسقط من حسابنا أن الطبيب الذي يعتمد التطهير أسلوباً في العلاج هو أكثر من تجسيد لفكرة مجردة تنتج التطهير ولا شيء غيره تلقائياً، وننسى أنه إنسان أيضاً. فقد يكون تفكيره محدوداً بحقل اختصاصه، وهذا شيء أكيد؛ لكنه في سلوكه يمارس تأثير كائن بشري كامل. وهو يفعل الشيء الكثير في طريق التفسير والتعليم من غير أن يقصد إلى ذلك، ومن غير وعي ظاهر منه ومن غير أن يسمّيه؛ وهناك محللون آخرون يفعلون مثله في طريق التطهير من غير أن يرفعوا ذلك إلى مستوى المبدأ.

ليست المراحل الثلاث من علم النفس التحليلي التي عالجناها حتى الآن من النوع الذي يمكن أن تحل فيه المرحلة الأخيرة محل الأولى أو الثانية. فالمراحل الثلاث موجودة معاً في وقت واحد، وتشكل مظاهر بارزة لنفس المشكلة لا يُبطل بعضها بعضاً كما لا يبطل الاعتراف الغفران. نفس الشيء ينطبق على المرحلة الرابعة، وهي مرحلة التغيير transformation، الذي ليس له أن يدّعي أنه تحقق نهائياً، أنه وحده الحقيقة الثابتة. فدوره يقوم على سدّ الخلل الذي خلّفته المراحل السابقة، ومهمته أن يلبي حاجة إضافية مازالت بدون تلبية.

ولكي نجليّ القصد الذي ترمي إليه المرحلة الرابعة، ونلقي شيئاً من الضوء على اصطلاح «التغيير»، يجب علينا أولاً أن نأخذ في اعتبارنا حاجات الإنسان النفسية التي لم تأخذ مكاناً لها في المراحل الأخرى. بعبارة أخرى، يجب أن نستيقن مما قد يبدو مرغوباً فيه أو يؤدي إلى أبعد من الزعم أن المريض أصبح كائناً اجتماعياً ومتكيفاً سوياً لكن نفس مفهوم «الإنسان السويّ» يوحي لنا باقتصاره على الكائن المتوسط، كما يوحي لنا أيضاً بمفهوم «التكيّف». والإنسان الذي يصعب عليه أن يتلاءم مع عالمه اليومي هو وحده الذي يرى في هذا الاقتصار تحسناً مرغوباً فيه؛ أي الذي لا يؤهله عُصابه للتلاؤم مع الحياة السويّة. أن يكون المرء «انساناً سويّاً» هو أروع مثل أعلى للفاشلين الذين لم يتكيفوا بعد. لكن الوقوف عند «السويّة» بالنسبة لمن يتمتعون بمقدرة أكبر مما يتمتع به «المتوسط»، ولمن لا يصعب عليهم أن يحققوا نجاحاً أو يسهموا بقسط في صنع العالم، لهو بمثابة سرير «بروكروستيس»، وضجر لا طاقة لهم به، وعقم وقنوط كالجحيم. وقد ترتّب على ذلك أن نجد كثيرين قد نال منهم العصاب لمجرد كونهم أسوياء، وآخرين يرتد عصابهم إلى قصورهم أو عجزهم عن «السويّة» لهو عندهم كابوس لا يُطاق، فأعمق احتياجاتهم أن يصبحوا قادرين حقاً على أن يحيوا حياة «غير سويّة».

بوسع الإنسان أن يأمل بتلبية حاجة لم يمتلكها بعد، لكن ليس بوسعه أن يجد لذة

فيما عنده منه الشيء الكثير. أن يكون المرء متكيفاً اجتماعياً ليس فيه ما يفتن انساناً عنده أن يكون كذلك هو من قبيل لعب الأطفال. أن تفعل دوماً ما هو صحيح يصبح باعثاً على الضجر عند من يعرف كيف يفعله، بينما يظل يداعب الصانع الذي تنقصه المهارة تطلّع خفي لأن يكون صحيحاً، ولو مرة واحدة، في وقت ما من المستقبل البعيد.

حاجات الأفراد وضرورياتهم تتفاوت بين فرد وآخر. وما قد يحرّر انساناً قد يسجن آخر؛ ويصدق هذا القول على السويّة والتكيّف. ورغم الحكمة البيولوجية القائلة إن الإنسان حيوان اجتماعي وإنه لا يكون صحيحاًمعافى إلا أن يعيش في جماعة، إلا أن القضية التي نلاحظها وكأنها تقلب هذه الإبانة رأساً على عقب، وتثبت أن الإنسان لا يكون صحيحاً معافى إلا أن يعيش حياة غير اجتماعية وغير سويّة. ومن سوء الحظ ألا يستطيع علم النفس التطبيقي أن يقدم وصفات وقواعد سلوك صالحة على وجه العموم. فما ثمة إلّا حالات فردية لها احتياجات ومتطلبات تختلف فيما بينها اختلافاً كبيراً. وقد بلغ اختلافها مبلغاً بتنا معه غير قادرين على استشراف الطريق الذي سوف تسلكها حالة بعينها. ولذلك يحسن بالطبيب أن ينبذ المسلّمات الفجّة، من دون أن يعني ذلك أن عليه أن يرفع جميع مسلّماته على الرفّ، بل أن يعتبرها مسلّمات افتراضية إزاء كل حالة على حدة.

ومع ذلك لا تقتصر مهمة الطبيب على تعليم المريض أو إقناعه وحسب؛ وإنما عليه أن يبين له كيف يكون رجع (= رد فعل) الطبيب على حالته الخاصة. لأننا إن لجأنا إلى اللف والدوران، تبقَ العلاقة بين الطبيب والمريض علاقة شخصية في إطار المعالجة المهنية غير الشخصية. .ومهما كانت وسائلنا، فليس بمقدورنا أن نجعل من المعالجة أمراً بعيداً عن التأثير والتأثر المتبادلين اللذين يلعب فيهما دوره كل من كينونة المريض والطبيب. وقد يكون نطاق الوعي عند كليهما معروفاً معرفة يقينية واضحة، ولكنهما يجلبان معهما نطاقاً من الخافية لا حدّ لمداه أيضاً. لهذا السبب غالباً ما تكون نتيجة المعالجة ذات صلة بشخصية الطبيب والمريض أكثر مما يقوله الطبيب أو يظنّه، رغم أنه يجب ألا نقلل من قيمة العامل الأخير من حيث كونُهُ سبباً في الاضطراب أو الشفاء. إن اجتماع الشخصيتين أشبه ما يكون باتصال مادتين كيماويتين: إن كان ثمة تفاعل تغيرّتا كلتاهما. ولعلنا نتوقع أن يكون للطبيب على المريض تأثير في كل معالجة نفسية ناجعة، لكن هذا التأثير لا يحدث لولا تأثر الطّبيب بالمريض أيضاً. إنك لا تستطيع أن تحدث تأثيراً إن لم تكن أنت قابلاً للتأثر. وليس يُجدي الطبيبَ أن يحصّن نفسه من

المريض وأن يحيط نفسه بستار من دخان السلطة الأبوية أو الحرفية. وإن هو فعل ذلك حرَم نفسه من الإفادة من عنصر المعلومات البالغ الأهمية، ومع ذلك يظلّ المريض يؤثر فيه تأثيراً خافياً. فالتأثيرات الخافية التي يحدثها المريض في الطبيب يعرفها كثير من أطباء النفس، وهي اضطرابات ـ أو حتى أضرار ناشئة عن المهنة ـ تبين بجلاء تأثير المريض شبه «الكيماوي». ومن هذه التأثيرات المعروفة التحويل المضاد - counter transference الذي يستثيره التحويل. لكن أغلب هذه التأثيرات أدقّ وأخفى، وأفضل ما يعبّر عنها فكرة «عفريت المريض» القديمة. بحسب هذه الفكرة، ينقل المريض مرضه إلى شخص صحيح يقع «العفريت» تحت سيطرة قواه، لكن ليس بدون تأثير سلبي على صحة المعالج.

في العلاقة بين الطبيب والمريض نصادف عوامل لا قياس لها ولا وزن تحدث تغييراً وتغيّراً متبادلين. وفي هذا التبادل، الشخصية الأثبت والأقوى تحسم النتيجة. لكنني شاهدت حالات كثيرة أثبت فيها المريض أنه أقوى من الطبيب رغماً عن كل نظرية يشكلها هذا الأخير أو قصد يريد الوصول إليه. إن حدث شيء من هذا القبيل كان ذلك في مصلحة الطبيب في أكثر الأحيان، وإن لم يكن كذلك دائماً. التأثير والتأثر المتبادلان، وكل ما يصاحبهما من آثار وأعراض، يستتران تحت مرحلة التغيير. ولقد احتاج الأمر إلى ربع قرن من الخبرة العملية حتى وصلنا إلى اعتراف صريح بهذه المظاهر. وقد سلّم «فرويد» نفسه بأهميتها وثنّى على مطالبتي بوجوب خضوع المحلل للتحليل.

لكن ما هو المعنى الأوسع لهذه المطالبة؟ إنها لا تعني أقل من أن الطبيب، وهو يمارس التحليل، لا يختلف عن المريض في شيء؛ وأنه جزء من سياق العلاج النفسي؛ وأنه ـ كالمريض ـ عُرضة لما يورثه التغيير من آثار. والحق إنه لو كان الطبيب ممتنعاً على هذا التأثر بعض الامتناع، لامتنع عليه التأثير في المريض بنفس المقدار؛ ولو كان تأثره بالمريض خافياً فقط، لكان نقص واعيته يمنعه من رؤية المريض رؤيةً صائبة. في كلتا الحالتين تكون المعالجة غير ناجعة.

المطلوب من الطبيب، إذن، أن يواجه المهمة التي يريد من المريض مواجهتها. فإن كان المطلوب من المريض أن يتكيف مع الجماعة، كان على الطبيب نفسه أن يتكيف معها؛ أو بالعكس؛ أن يكون متكيفاً معها على حساب ما يناسبه. طبعا، ثمة ألف جانب من هذه المهمة في عملية الشفاء، وفقاً للوضع المطلوب في حالة معينة. فطبيب يؤمن بوجوب التغلب على الطفولية ـ إن هذا يرتب عليه أن يتغلب هو أيضاً على

طفوليته، وآخر يرى وجوب تصريف العواطف والانفعالات ـ الأمر الذي يوجب عليه تصريف عواطفه وانفعالاته. وثالث يؤمن بالواعية الكاملة ـ وهذا يقتضيه أن يبلغ مرحلة متقدمة من الوعي. في كل الأحوال، يجب على الطبيب أن يثابر على محاولة جميع المتطلبات العلاجية الخاصة به إن كان يريد أن يضمن لنفسه تأثيراً خاصاًفي مريضه. إن جميع هذه المبادىء العلاجية المرشدة تضع الطبيب وجهاً لوجه أمام واجبات أخلاقية هامة نُجملها في قاعدة واحدة: كن ذلك الإنسان الذي تريد من خلاله أن تؤثر في الآخرين. الكلام المجرد أجوف دائماً؛ وما ثمة حيلة ـ مهما بلغت من براعة ـ تتيح للإنسان أن يجتنب هذه القاعدة البسيطة طويلاً. أن تكون مقتنعاً، لا أن تكون مادة إقناع، هي الحقيقة التي يقام لها وزن دائماً.

لا تتطلب المرحلة الرابعة من علم النفس التحليلي أن يتغير المريض وحسب، وإنما أن يطبق الطبيب على نفسه نفس النظام الذي يصفه لمرضاه في كل حالة تصادفه، والطبيب إذ يعالج نفسه، يجب عليه أن يبدي نفس الشدة والصلابة والدأب الذي يبديه إذ يعالج مرضاه. أن يشتغل على نفسه في تركيزه على مرضاه ليس بالمهمة الهيّنة، لأن عليه أن يبذل كل الانتباه وأن يدقق في الحكم الذي يتطلبه إظهار مرضاه على طرائقهم وقراراتهم الخاطئة وحيلهم الصبيانية.لا أحد يكافىء الطبيب على جهوده الاستبطانية (التي بذلها في تقويم نفسه)[1]، فضلاً عن أننا لا نُعنى بأنفسنا العناية الكافية. فنحن، بعامة، نقلل من شأن ما في النفس البشرية من مظاهر عميقة حتى لنعدّ فحص النفس أو الاهتمام بها أمراً يكاد أن يكون مَرَضياً. واضح أننا نرتاب أن يكون علق بأنفسنا أشياء غير صحية مما تخلّفه غرفة المرضى. يجب على الطبيب أن يتغلب على هذه المقاومات في نفسه، لأنه ما من أحد يستطيع أن يعلّم غيره وهو نفسه غير متعلم، وأن ينير صحبه وهو في ظلمة عن نفسه، وأن يطهّر غيره وهو نفسه غير طاهر!

الانتقال من مرحلة تعليم الآخرين إلى تعليم النفس أمر مطلوب من الطبيب في مرحلة التغيير؛ لأنه النتيجة الطبيعية المترتبة على طلبه من المريض أن يغيّر نفسه، وبذلك يُتم المراحل الأولى من المعالجة. لكن هذا التحدّي الذي يواجه الطبيب أن يغيّر نفسه لكي يحدث التغيير في المريض لا يحظى بالقبول إلا قليلاً؛ ولذلك أسباب ثلاثة: أولها، أنه غير عملي. وثانيها، أن ثمة تحاملاً على الاهتمام بأنفسنا، وثالثها، أنه قد يكون من المؤلم أن نحمل أنفسنا على العيش في مستوى كل ما نتوقعه من المريض. ولعل هذا الأخير هو السبب الأقوى الذي يجعلنا نمتنع ـ على نطاق واسع ـ عن مطالبة

(1) العبارة بين القوسين من وضعنا ـ المترجم ـ

الطبيب أن يفحص نفسه؛ لأنه إن فحص نفسه صادقاً فسرعان ما يكتشف في نفسه أشياء تتعارض كلياً مع وضعية «الإنسان السويّ»، أو تظل قابعة في نفسه في داخله تثير أشد أنواع الاضطراب بالرغم من التفسيرات الضافية واتباع وسائط تصريف العواطف والانفعالات. ماذا يجب عليه أن يفعل مخلصاً حيال هذه الأشياء؟ هو يعلم دائماً ما ينبغي على المريض أن يفعل بإزائها ـ إذن، إن واجبه المسلكي يحمله على أن يفعل مثله. لكن ماذا يجب عليه أن يفعل مخلصاً حيال هذه الأشياء عندما تكون متعلقة به أو بأقربائه الأدنين؟ لو فحص نفسه لاكتشف فيها جانباً ناقصاً يُدنيه من مريضه دنوّاً خطراً قد يفسد عليه سلطته. كيف يعالج هذا الكشف الذي يعذبه؟ هذا السؤال، «العصابي» من بعض الأوجه، سوف يُقضّ عليه مضجعه، مهما ظنّ نفسه إنساناً سوياً. ثم تبين له لدى الفحص أن الأسئلة النهائية التي تلح عليه، كما تلحّ على مرضاه، لا تجد لها حلولاً بأي قدر من «المعالجة». لسوف يخلي بينهم وبين أن يروا في توقع الحلول من الآخرين شكلاً من البقاء في حالة الطفولية. ولسوف يرى بنفسه ـ إذا لم يكن الحل ممكناً ـ أن عليه أن يعود فيكبت هذه الأسئلة.

لن أمضي بعيداً في مسألة فحص الذات وما ينشأ عنها من مشكلات،لأن الغموض الشديد الذي لم يزل يكتنف درسنا للنفس لا يسمح لنا أن نوليها من الاهتمام إلا أقله. وإنما بودّي أن أشدد على أهمية ما قد قلته توّاً: تواجهنا أحداث التطورات الحاصلة في ميدان علم النفس التحليلي بعناصر لا قياس لها ولا وزن من عناصر الشخصية الإنسانية؛ لقد تعلمنا أن نضع في المقدمة شخصية الطبيب نفسه عاملاً شافياً أو ضارّاً؛ وبدأنا نطالبه بتغيير نفسه، أي بتعليم المعلم. كل ما حدث للمريض يجب أن يحدث مثله للطبيب، وعليه أن يمر بمراحل الاعتراف والتفسير والتعليم كيلا تأتي رجوعاته (= ردود فعله) غير مناسبة للمريض. ولعل الطبيب، في هذه الحالة، لا تعود تؤرقه مصاعبه الخاصة به عندما يعالج مصاعب الآخرين، ويتذكر أن من يشكو من خُراج جارٍ لا يناسبه أن يجري عملية جراحية لغيره.

وكما أجبر جانب الخافية الظليل مدرسة «فرويد» على التعامل حتى مع المسائل الدينية، كذلك جعلت المراحل الأخيرة من تطور علم النفس التحليلي من موقف الطبيب الأخلاقي مشكلة لا يمكن اجتنابها. فالنقد الذاتي والفحص الذاتي المطلوبان منه يبدّلان نظرتنا إلى النفس الإنسانية تبديلاً جذرياً. فالنفس الإنسانية لا يتيسر لنا فهمها من منطلق العلم الطبيعي؛ لأنها ليست المريض وحسب، وإنما هي الطبيب أيضاً؛ وهي ليست وظيفة من وظائف الدماغ، بل هي الشرط اللازم للواعية نفسها.

ما كان يُعتبر في السابق أسلوباً في المعالجة الطبية أضحى اليوم أسلوباً في التعليم الذاتي أو التعلم، وبذلك يتسع علم النفس الحديث سَعَةً لا حدود لها. فلم تعد شهادة الطب التي نحصل عليها هي الشيء الحاسم، وإنما هي الصفة الإنسانية. وهذه هي خطوة هامة . فقد تطورت جميع وسائلنا في العلاج النفسي والممارسة السريرية وتهذبت وتبوّبت، وهي الآن موضوعة في خدمتنا ويمكننا الإفادة منها في تعليم أنفسنا والارتقاء بها إلى حيث الكمال. لم يعد علم النفس التحليلي محصوراً بين جدران عيادة الطبيب؛ لقد تقطّعت أغلاله. وبات من حقنا أن نقول إنه قد تجاوز نفسه؛ وهاهو ذا يمضي قُدُماً لكي يملأ الفراغ الذي ظل حتى الآن يسِم الثقافة الغربية بالقصور في ميدان النفس مقارنة مع ثقافة الشرق. لقد تعلمنا نحن الغربيين أن نروض أنفسنا ونخضعها لسيطرتنا، لكننا لم نتعلم شيئاً عن تطورها المنهجي ولا عن وظائفها. فحضارتنا لم تزل شابّة؛ ولذلك نحن بحاجة إلى جميع الوسائل اللازمة لترويض الحيوان لكي نجعل من ذلك الوحش الجريء الذي في داخلنا حيواناً طيّعاً بمقياس ما. ولكن، عندما نصل إلى مستوى ثقافي أعلى، يجب علينا أن نتخلّى عن الإكراه ونلتفت إلى تطوير أنفسنا. من أجل ذلك تلزمنا المعرفة بطريق أو منهج، لكننا لا نعرف حتى الآن ولا واحداً منها. ويبدو أن ما كشف عنه واختبره علم النفس التحليلي يصلح أن نعتمده أساساً على الأقل؛ لأنه في الوقت الذي يتطلب فيه العلاج النفسي أن يقوم الطبيب بترقية نفسه والارتفاع بها إلى مستوى من الكمال - في هذا الوقت بالذات يكون قد تحرر من أصوله السريرية ولم يعد مجرد أسلوب أو منهج في علاج المرضى. إذ يغدو هذا موضوعاً في خدمة الأصحاء أيضاً، أو على الأقل في خدمة الذين يحق لهم أن يكونوا أصحّاء، وأمراضهم في معظمها المعاناة التي تعذبنا جميعاً. لهذا السبب يحق لنا أن نأمل في رؤية علم النفس التحليلي أعمّ فائدة حتى من المناهج التي تشكل منه مراحله الأولية التي تحمل كل منها حقيقة عامة. لكن ما بين تحقيق هذا الأمل والحاضر الراهن فجوة عميقة لا يقوم عليها جسر. يبقى علينا أن نشيده حجراً حجراً.

الفصل الثالث

أهداف العلاج النفسي

بات من المتفق عليه اليوم بعامة، أن العُصاب اضطراب وظيفي في النفس يقتضي لشفائه اتّباع مناهج نفسية في المعالجة. لكن. عندما نصل إلى مسألة تشكل العصاب، وإلى المبادئ الأساسية في المعالجة، ينتهي كل اتفاق توصّلنا إليه، ويبدأ عندئذ الاختلاف في وجهات النظر. ولابد لنا من الاعتراف أننا إلى الآن لانملك مفهوماً نرضى عنه كل الرضا لا عن طبيعة العصاب، ولا عن مبادئ العلاج. وصحيح أن هناك اتجاهين أو مدرستين حظيتا باهتمام خاص، غير أن تعاليمهما لا تستغرق جميع الآراء المختلفة التي صرنا نعبّر عنها اليوم. كذلك يوجد من غير هاتين المدرستين من كّون لنفسه وجهة نظر خاصة وسط هذا التنازع العام في الآراء. ولذلك لو رحنا نرسم صورة شاملة للوضع الراهن، لتعيّن علينا أن نتدرج في ألوانها تدرّج قوس قزح في ألوانه اللطيفة الدقيقة.

ولو كان في مقدوري رسم مثل هذه الصورة، لكان هذا من دواعي سروري وابتهاجي، ذلك أنني كنت دائماً أشعر بحاجة إلى إجراء المقارنة بين العديد من وجهات النظر. لكنني - في السياق الطويل - لم أخفق أبداً في إعطاء هذه الآراء المتباينة ما هي جديرة به. لأن هذه الآراء ما كانت لتنهض - بل ما كانت لتلقى من يتبعها وهو أقل أماناً بكثير - لو لم تكن متفقة مع استعداد من نوع معين، وشخصية من نوع معين، وخبرة نفسية أساسية من نوع معين، عمّ وانتشر بهذه الدرجة أو تلك، ولو كان علينا أن نستبعد هذه الآراء لمجرد أنها خاطئة ولاقيمة لها، لكان علينا أن ننبذ هذا الاستعداد الخاص؛ أو هذه الخبرة الخاصة، ونعتبرها تفسيراً خاطئاً - أي، لكان علينا الإضرار بمادّتنا التجريبية التي بين أيدينا. إن القبول الواسع الذي لقيه تفسير «فرويد» للعصاب بصيغة السببية الجنسية، ونظرته القائلة بأن الحوادث النفسية ترتد في الأساس إلى لذة طفولية وتلبية لهذه اللذة، يجب على العالم النفسي أن يتعلم منها الشيء الكثير. فهي تُظهره على أن هذه الطريقة من التفكير والشعور تتوافق مع ميل أو تيار روحي واسع الانتشار نسبياً ظهر بمعزل عن نظرية "فرويد" في أمكنة وازمنة اخرى، وفي عقول كثيرة

وأشكال مختلفة. ينبغي أن أسمّي هذا الميل تجلّياً أو ظهوراً للنفس الجامعة collective psyche عليّ أن أشير أولاً إلى أعمال «هافلوك أليس» و «أوغست فوريل» وإلى من ساهموا في تحرير الـ Anthropophyteia؛ وكذلك إلى الموقف من الجنس في بلاد الأنكو- سكسون في الحقبة ما بعد الفكتورية، وإلى المناقشات التي دارت مع الواقعيين الفرنسيين. وما «فرويد» إلا واحد ممن يمثلون سابق استعداد نفسي ظهر في هذا العصر، له تاريخ خاص به، ولأسباب واضحة لايسعنا أن نخوض في هذا التاريخ من هذا المقام.

والقبول الذي لقيه «أدلر» على كلا ساحلي المحيط - ولم يكن أقل مما لقيه «فرويد» يسمح لنا بأن نخلص إلى نفس الاستنتاج، لا نكران في أن عدداً كبيراً من الناس يرتاح حين يفسر اضطراباته بصيغة «حض السيطرة» الناشئ عن شعور بالنقص. ولا أحد ينازع في أن هذه النظرة تفسر حوادث نفسية فعلية لم يعطها حقها نظام «فرويد» ولاحاجة بي إلى أن أذكر بالتفصيل قوى النفس الجامعة والعوامل الاجتماعية التي تستتر وراء نظرة «أدلر» وتستوجب هذه الصياغة النظرية تحديداً. فهذه المسائل واضحة تماماً.

ولعله خطأ لا يُغتفر أن نغض الطرف عن عنصر الحق في كلتا وجهتي النظر «الأدلرية» و«الفرويدية»، لكن ما لايغتفر أكثر أن نأخذ بأحداهما أو الأخرى على أنها الحقيقة الوحيدة. كلتا الحقيقتين تتفقان مع وقائع نفسية.

ثمة حالات فعلية يكون خير وصف لها أو تفسير اعتماد إحدى هاتين النظريتين أوالأخرى. لا أستطيع اتّهام أيّ من هذين الباحثين بالخطأ، وإنما أحاول تطبيق كلتا الفرضيتين على قدر المستطاع، لأني أسلم تسليماً تاماً بجدواهما النسبية. ولولا أنني عثرت على وقائع اضطرتني إلى تعديل نظرية «فرويد»، ماكنت لأحيد عن طريقه؛ ونفس الشيء ينطبق على علاقتي بوجهة نظر «أدلر». كذلك يخيل إليّ أن ليس ضرورياً إضافة اعتباري ما في نظرتي الخاصة من حقيقة نسبية بما أعتبر نفسي ممثلاً لسابق استعداد معين.

وليس كعلم النفس التطبيقي ميدان يتوجب علينا فيه أن نتواضع ونمنح القيمة لعدد كبير من الآراء المتعارضة ظاهرياً؛ فما زلنا بعيدين عن امتلاك شيء كالمعرفة النافذة والشاملة بالنفس الإنسانية - الميدان الأكثر امتناعاً على البحث العلمي. ففي الوقت الحاضر لا نملك سوى آراء متفاوتة في درجة الوضوح ليس من السهل الجمع بينها. لذلك، عندما أتولىّ عرض ما لديّ من وجهات نظر عرضاً عاماً، أرجو ألا يسيء

فهمي أحد لأني لست بصدد الدعوة إلى حقيقة جديدة وأقل من ذلك أني أبشر بإنجيل نهائي. إنما أستطيع الكلام على محاولات قمت بها بغية إلقاء الضوء على وقائع نفسية كانت غامضة عليّ، أو على جهود بذلتها بغية التغلب على مصاعب تتصل بالمعالجة.

ويطيب لي أن أبدأ بهذه المسألة الأخيرة؛ ففيها نشعر بأمسّ الحاجة إلى إجراء تعديلات. لقد بات من الأمور المعروفة أن بوسع المرء أن يتفق مع نظرية علاجية غير مكافئة. في ممارستي للعلاج النفسي ـ وقد استغرقت ما يقرب من ثلاثين عاماً ـ صادفت عدداً لابأس به من حالات أخفقت في شفائها، وكانت أوقع أثراً في نفسي من الحالات التي أفلحت فيها. يكاد يستطيع كل شخص أن يحقق نجاحاً في ميدان العلاج النفسي، بدءاً من الساحر البدائي إلى قارئ التعاويذ، لكن الطبيب النفسي لا يتعلم إلا القليل، أو لا يتعلم شيئاً، من الحالات التي حقق فيها نجاحاً. لأن معظم هذه الحالات تثبته على أخطائه؛ على حين تعتبر الحالات التي أخفق فيها اختبارات لا تقدر بثمن من حيث إنها لاتفتح أمامه طريقاً إلى حقيقة أعمق وحسب، وإنما تضطره إلى تغيير وجهات نظره وطرائقه.

وإني لأعترف بسبق «فرويد» ثم «أدلر» لي فيما قمت به من عمل، وأعتمد منطلقاتهما في العلاج التطبيقي الذي أعالج به مرضاي، كلما كان ذلك ممكناً. غير أنني صادفت حالات انتهت إلى الإخفاق، وكان ممكناً تفاديه لو أنني أخذت بعين الاعتبار المعطيات التجريبية التي اضطرتني فيما بعد إلى إدخال تعديلات على نظرياتهما. يستحيل عليّ وصف جميع الحالات التي واجهتني، لذلك سأقتصر هنا على ذكر بضع حالات نموذجية. كانت أكبر المصاعب التي لقيتها ما كان من جانب المرضى المتقدمين في السنّ؛ أي من الذين تجاوزوا الأربعين. أما في معالجتي للشباب فكنت أجد وجهات النظر المعروفة عن «فرويد» و«أدلر» قابلة للتطبيق تماماً، إذ كانت تتيح علاجاً للمريض يصل به إلى مستوى معين من التكيف والسويّة، بدون أن يترك ظاهرياً ذيولاً أو مضاعفات مزعجة. لكن لم يكن الحال كذلك مع المتقدمين في السن في أغلب الأحيان؛ هذا بحسب خبرتي. ولقد بدا لي أن عناصر النفس تتعرض مع الأيام إلى تغيير بالغ الأثر حتى لنستطيع أن نميز بين سيكولوجية «صبح» الحياة وسيكولوجية «عصرها». الأصل أن تتميز حياة الشاب بتفتح عام وسعي دائب نحو غايات محسوسة، فإذا ألمّ به عصاب أمكننا إرجاعه إلى تردده أو إنكفائه عن هذه الضرورة. لكن حياة من تقدمت به السن تتميز بضمور القوى أو تقلصها وتثبيت ما قد تم إنجازه والتوقف عن تحقيق مزيد من نمو. وإنما يأتي عصابه من تعلّقه بموقف شبابي

أضحى الآن في غير أوانه. وكما يخاف الشاب المعصوب من الحياة، كذلك ينكفئ الشيخ عن الموت. وما كان هدفاً سوياً عند الشاب، فهو لا محالة عقبة عصابية لدى الطاعن في السن. في حالة الشاب لابد وأن يصبح ما قد كان في وقت ما اعتماداً سوياً على الأبوين ـ أن يصبح زنا (بالقرابة القريبة) incest من خلال تردده في مواجهة العالم، وهي علاقة منافية للحياة. ويجب أن نتذكر، بالرغم من كل المشابهات، أن المقاومة والكبت والتحويل و «الخيالات الهاوية» إلى غير ذلك ليس لها إلا معنى واحد عندما نجدها لدى الشباب، بينما لها معنى آخر عند الشيوخ. لذلك كان لابد لنا من إدخال تعديل على أهداف العلاج لكي نواجه هذه الحقيقة. ولذلك يبدو لنا عمر المريض «شاخصة»[1] على درجة كبيرة من الأهمية.

لكن هناك أيضاً شواخص مختلفة نلاحظها في فترة الشباب نفسها. ولذلك أرى أن الطبيب يقع في منزلق «تقاني» إذا عالج من منطلق «فرويدي» مريضاً لاينطبق عليه غير سيكولوجية «أدلر»، أي شخصاً فاشلاً تسيطر عليه حاجة طفولية إلى توكيد ذاته. وعلى العكس، يكون من فادح الخطأ أن نقحم نظرة «أدلر» على إنسان ناجح نستطيع أن نفهم دوافعه بصيغة مبدأ اللذة. وفي الحالات المشتبه بها ربما تفيدنا مقاومة المريض باعتمادها «شواخص» قيّمة. وإني لأميل منذ البداية أن آخذ بالمقاومة العنيفة مأخذاً جاداً، مهما بدا في ذلك من غرابة. لأني مقتنع أن الطبيب ليس بالضرورة في وضع يمكّنه من معرفة ما هو مطلوب معرفة أفضل من البنية النفسية الخاصة بالمريض، التي ربما تكون خافية(=لاشعورية) حتى بالنسبة إلى المريض نفسه. هذا التواضع من جانب الطبيب مناسب لوضعنا اليوم مناسبةً تامةً؛ لا لأننا لانملك حتى الآن سيكولوجية صالحة للتطبيق تطبيقاً عاماً وشمولياً وحسب، وإنما لان التركيب النفسي متفاوت تفاوتاً لاحدود له، ولأن ثمة نفوساً مفردةً تأبى أن تندرج في أي تصنيف عام.

فيما يتعلق بالبنية النفسية أو التكوين النفسي، بات معلوماً أني أطرح أمراً مسلماً موقفين أساسيين مختلفين تبعاً للفروقات النفسية التي تلمّسها كثير ممن درسوا الطبيعة البشرية، وهما: الموقف الانبساطي، والموقف الانطوائي. هذين الموقفين أيضاً آخذهما «شاخصتين» هامتين، شأنهما في هذا كشأن سيادة وظيفة نفسية معنية على الوظائف النفسية الأخرى. إن التغيرات التي تطرأ على حياة الإنسان تستوجب من الطبيب أن

---

(1) «الشاخصة» هي الاصطلاح الحديث الذي تعتمده شرطة المرور (في سوريا) علامة على الطريق يسترشد بها سائق السيارة. وقد رأيناها ملائمة لترجمة indicilum اللاتينية المثبتة في النص الإنكليز ـ المترجم ـ

يجري تعديلات متواصلة على نظريته التي غالباً ما يطبقها خافتياً (= لاشعوريا)، على الرغم مما يكون في هذه التعديلات من تضارب من حيث المبدأ مع عقيدته النظرية. وبما أننا بصدد مسألة التكوين النفسي، يجب ألا نغفل الإشارة إلى أن فريقاً من الناس يتّسم موقفه بالروحية بصفة أساسية، وفريقاً آخر يتسم موقفهُ بالمادية بصفة أساسية. يجب ألا نذهب إلى أن مثل هذا الموقف قد تم اكتسابه بسائق المصادفة أو أنه ينبع من نوع من إساءة الفهم. هذان الموقفان يبدوان وكأنهما عاطفتان مركوزتان في النفس لايجدي معهما نقد ولا إقناع؛ حتى لنجد حالات تستمدّ منها المادية الصريحة ظاهرياً مصدرها في نفي الاستعداد الديني. أما حالات النموذج المضاد فقد أضحت اليوم معروفة على نحو أفضل، رغم أنها ليست تكراراً عن الأخرى. وأنا أرى أن هذين الموقفين أيضاً «شاخصتان» يجب ألاّنغضّ الطرف عنهما.

وعندما نستخدم كلمة «شاخصة»، لانريد بذلك أن نصف هذا العلاج أو ذاك، على ماهي عليه الحال في المصطلح الطبي. ولعل هذا ما يجب أن تكون عليه الحال؛ لكن العلاج النفسي لم يصل بعد إلى هذه الدرجة من اليقين. ولذلك كانت «شواخصنا»، لسوء الحظ، ليست أكثر من تحذيرات من الوقوع في الأحادية sidedness-one.

النفس الإنسانية من أغمض الأشياء وأبعثها على اللّبس. ولذلك كان علينا أن ننظر في كل حالة على حدة إن كان الموقف موجوداً من تلقاء ذاته أم تعويضاً عن حالة مضادة. يجب علي أن أعترف أني كثيراً ما أخطأت في هذه المسألة؛ حيال كل قضية محسوسة، أبذل جهداً مضنياً لكي أتجنب جميع سوابق الفرضيات النظرية المتعلقة بتكوين العصاب، وبما يستطيع أن يفعله المريض أو مايجب عليّ أن أفعله. وبقدر ما أستطيع، أترك للخبرة الصرفة أن تقرر أهداف العلاج. ولعل هذا يبدو أمراً غريباً، لأن العادة جرت على أن للطبيب هدفاً يسعى إلى تحقيقه. ولكن الأمر يختلف في العلاج النفسي حيث يحسن بالطبيب ألا يبالغ في تحديد أهدافه. إذ لايستطيع أن يعلم بالمطلوب خيراً من الطبيعة ومن إرادة الحياة لدى المريض. الأصل أن يكون للقرارات العظمى في الحياة البشرية علاقة بالغرائز والعوامل الخافيّة الغامضة أكثر من علاقتها بالإرادة الواعية والمعقولية المريرة، بكثير. الحذاء الذي يناسب شخصاً قد يؤلم غيره؛ وما ثمة من وصفة حياة تناسب جميع الحالات. كل منا يحمل من الحياة شكلاً خاصاً به، شكلاً غير معين لايمكن استبدال شكل آخربه.

طبعاً، لاتمنعنا كل هذه الاعتبارات من بذل كل ما في وسعنا لكي نجعل حياة المريض سويةً ومعقولة. فإن أثمر الجهد المبذول أثراً يبعث على الرضا، أمكننا عندئذٍ أن

نتركه يمضي نحو ذلك الأثر؛ أما إن اتضح لنا أنه غير كاف، فعندئذٍ يتعين على الطبيب ـ لحسن الحظ ولسوئه ـ أن يسترشد بالمعطيات التي تنبعث من خافية المريض، والاتجاه الذي يجب على الطبيب أن يتخذه عندئذ أن تصبح مسألة العلاج أقل شأناً من تنمية الإمكانيات الخلاّقة الكامنة في المريض نفسه.

إن ما أردت قوله يبدأ عند النقطة التي تتوقف عندها المعالجة وندخل بعدها في مرحلة النموّ. وتقتصر مساهمتي في العلاج على الحالات التي تجدي معها المعالجة المبنيّة على العقل. فالمادة السريرية التي بحوزتي ذات طبيعة خاصة: لاجدال في أن الحالات الجديدة تدخل في زمرة الأقلية. لقد سبق لمعظم المرضى الذين عالجتهم أن مرّوا بنوع من العلاج النفسي نجمت عنه آثار جزئية أو سلبية. حوالي ثلث الحالات التي تصديت لمعالجتها كانت تعاني من عصاب غير قابل التحديد سريرياً، كانت معاناتها من عبث الحياة وقلة جدواها. وكان ثلثا مرضاي ممن تجاوزوا جميعاً منتصف العمر.

من الصعب معالجة مرضى من هذاالنوع المخصوص اعتماداً على الطرق المبنيّة على العقل؛ لأن معظمهم كانوا ممن تكيفوا اجتماعياً ويتمتعون بقدرات جيدة؛ ولذلك ما كانت لتعني لهم الحياة السويّة شيئاً. أما من يُسمّون بالأسوياء فأنا في نظرهم في وضع بالغ السوء، لأن ليس عندي فلسفة حياة جاهزة أناولهم إياها. في أكثر الحالات التي عُرضت علي كانت موارد الحياة نافدة عند أصحابها، وكان التعبير المعتاد عن هذا الوضع هو «الاستعصاء»! Iam stuck هذه الحقيقة هي التي حملتني على البحث عن الإمكانيات الخبيئة. لأني ما كنت أعلم ماذا أقول للمريض عندما كان يسألني: «بم تنصحني؟ ماذا يجب عليّ أن أعمل؟»، إذ ما كان المسؤول بأعلم من السائل. لكن كنت أعلم شيئاً واحداً فقط: عندما كنت لا أجد، من وجهة نظرتي الواعية، طريقاً يمكنني المضي فيه قُدُماً؛ أي عندما كنت أجد نفسي في حالة «استعصاء» كنت أعلم ان الرجع (= رد الفعل) على حالة الجمود التي لاتُطاق سوف يأتي من قبل الخافية.

هذا الجمود، أو هذا السكون، حادث نفسي تكرر كثيراً في مسيرة تطور النوع البشري، حتى لقد غدا الموضوع الرئيسي في كثير من الأساطير وقصص الحور fairy tales فقد رُويت لنا حكايات عن «افتح يا سمسم!» وعن الحيوان الذي يمدّ لنا العون لكي يدلنا على سرداب سرّي نخرج منه. ولعل من حقنا أن نصوغ الموضوع على هذا النحو: «الاستعصاء» حادث نموذجي يستثير فينا، على مر الزمن، رجوعات (=رد فعل) نموذجية وأعواضاً. ولذلك يحق لنا أن نتوقع، على درجة من اليقين، احتمال ظهور شيء مماثل في رجوعات الخافية، مثلما هو الحال في الأحلام مثلاً.

لذلك كان انتباهي، في مثل هذه الحالات، يتجه نحو الأحلام خاصة أكثر من كل شيء آخر، لا لأني مقيد بمفهوم عن الأحلام يوجب علي استدعاءها للنجدة، أو لأن عندي نظرية خفية في الأحلام تعلمني كيف يتشكل كل شيء، بل كنت استدعيها لأني في حيرة من أمري. فأنا لاأعلم مكاناً آخر أقصده لأستمد منه العون، ولذلك أحاول جهدي أن أجده في الأحلام، فهي ـ على الأقل ـ تمدّنا بصورة تدل على شيء أو آخر؛ وهذا أفضل من لاشيء على كل حال. ليس لديّ نظرية في الأحلام، ولا أعلم كيف تنشأ، وأنا في شك إن كانت تستحق طريقتي في تناول الأحلام أن يطلق عليها اسم «منهج».

وأنا هنا أشارك قرّائي في سوابق حكمهم على تفسير الأحلام بما هو أصل في الغموض وأصل في التحكم. لكني أعلم، من ناحية ثانية، أننا لو تدبرنا الحلم زمناً كافياً، وتأملنا فيه تأملاً شافياً، وقلبناه على جميع وجوهه، لكان يجيئنا دائماً منه شيء. طبعاً، هذا «الشيء» ليس من النوع الذي يحق لنا أن نتبجّح بطبيعته العلمية، أو أن نصوغه صياغة عقلية، بل هو دلالة عملية وهامة لأنها تظهرنا على الوجهة التي تتخذها خافية المريض وتسير به إليها. ولعلني لا أعطي مثل هذه الأهمية ـ وهي أهمية من الدرجة الأولى ـ إلى مسألة درس الأحلام، لو كانت تعطينا نتيجة متحققة علمياً؛ إني لو فعلت ذلك، إذن لكنت أسعى وراء هدف شخصي حصراً، هدف يعبر عن «عشق الذات» بالتالي. إنما أرضى بالنتيجة التي أحصل عليها من تفسير الأحلام حينما تعني للمريض شيئاً وتطلق له عنان الحياة ثانية. ولعليّ أبيح لنفسي اعتماد معيار وحيد على صحة تفسيري للحلم أن يعود بالفائدة على المريض. أما هوايتي العلمية، وشهوتي إلى معرفة لماذا عاد الحلم بالفائدة، فهذا أحتفظ به لأوقات الفراغ.

تختلف محتويات الأحلام الأولى اختلافاً لا حدود له، وأعني الأحلام الأولى ما يرويه المريض منها عند بدء المعالجة. ففي حالات كثيرة نجدها تشير إلى الماضي مباشرة وتأتي إلى العقل بما هو منسّي وضائع على الشخصية. وإنما تاتي الأحادية من هذه المفقودات فتسبب الجمود وما ينشأ عنه من ضلال. في الاصطلاح السيكولوجي، قد تفضي الأحادية إلى فقدان مفاجئ للطاقة النفسية (=ليبيدو)، فتغدو جميع فاعلياتنا السابقة لا أهمية لها ولامعنى، وتفقد الأهداف التي نسعى إليها كل قيمتها. فما هو عند بعضهم لايعدو مزاجاً عابراً، يصبح عند بعضهم الآخر حالة مزمنة. وفي هذه الحالات كثيراً ما تقبع امكانيات أخرى لنمو الشخصية في مكان أو آخر من الماضي لايعرف أحد عنها شيئاً حتى ولا المريض نفسه. لكن ربما كشف الحلم لنا عن مفتاح

الحل. وفي حالات أخرى قد يدلنا على وقائع راهنة، كالزواج والمركز الاجتماعي مثلاً، ما كان المريض ليسلّم بأنها الأصل في مشاكله ومنازعاته.

وتقع هذه الإمكانيات في متناول التفسير العقلي، لأن تفسير الأحلام الأولية ليس بالأمر الصعب. إنما تبدأ الصعوبة الحقيقية عندما لاتدلنا الأحلام على شيء محسوس، كما هي عليه الحال غالباً ـ خصوصاً عندما تبدي الأحلام نوعاً من استشراف المستقبل. لا أريد القول إن مثل هذه الأحلام تنطوي على نبوءات اضطراراً، وإنما هي من قبيل الاستباق أو «الاستطلاع». فهي تنطوي على تلميحات عن الإمكانيات، ولذلك يتعذر توضيحها لشخص غريب عنها. وفي أحيان كثيرة لاتكون واضحة حتى بالنسبة إليّ، عندئذٍ أقول للمريض: «لأصدق، تابع مفتاح الحل». وكما قلت، إن الأثر هو المعيار الوحيد، وليس من الضروري أن نفهم لماذا يحدث مثل هذه الأثر. وهذا يصدق بخاصة على الأحلام التي تنطوي على صور ميثولوجية فتكون غريبة ومربكة أحياناً إلى حد لايصدق. إذ تنطوي على شيء أشبه ما يكون بـ «ميتافيزيقا الخافية»، وهي تعبيرات عن فاعلية نفسية غير متمايزة قد تنطوي في كثير من الأحيان على فكرة الخافية[1].

في حلم اولي لأحد مرضاي «الأسوياء» يلعب مرض ابنة أخته دوراً كبيراً. كانت ابنة الأخت في الثانية من عمرها. وفي وقت مضى، كانت هذه الأخت فقدت صبياً بمرض أصابه. ومن ناحية ثانية، لم يكن أحد من أبنائها مريضاً. في بادئ الأمر كانت صورة الطفلة المريضة في الحلم باعثاً على حيرته الشديدة، ولاشك لأنها لم تكن متناسبة مع الوقائع. ولما كان ليس بين صاحب الحلم وأخته صلة مباشرة وثيقة، لم يستطع أن يجد في هذه الصورة ما يعنيه شخصياً. ثم خطر له فجأة أنه قبل سنتين عكف على دراسة «العلوم الخفية» occultism وأن هذه العلوم هي التي قادته إلى علم النفس. وكان من الواضح أن ابنة الأخت كانت موضع اهتمامه من بين أشياء النفس ـ وهي فكرة ما كانت لتخطر لي على بال. بمحض إرادتي. هذه الصورة الحلمية إذا رأيناها من الجانب النظري فقد تعني لنا كل شيء كما يمكن ألا تعني لنا شيئاً على الإطلاق. ولذلك نتساءل إن كانت واقعة ما تعني لنا شيئاً بحد ذاتها أو من تلقاء ذاتها. الشيء الذي نحن واثقون منه تماماً أن الإنسان وحده هو الذي يفسّر الوقائع أو يهبها المعنى. لقد لفت انتباه صاحب الحلم أن يكون لدراسة «العلوم الخفية» جانب مرضي، بما هي فكرة جديدة وباعثة على الاهتمام. أصابت هذه الفكرة الغرض،

(1) رؤيا الكهف عند أفلاطون استباق لمشكلة المعرفة التي شغلت الفلاسفة قروناً بعدها والأحلام والتخيلات تبين أحياناً عن رؤيا فلسفية داخلية يمكن مقارنتها بهذه الرؤية ـ المترجم الإنكليزي ـ

وكانت هذه هي النقطة الحاسمة: التفسير يعطي ثماره على الرغم من طريقتنا في تفسير الكيفية التي يعطي بها هذه الثمار. فقد كانت هذه الفكرة تنطوي على نقد بالنسبة لصاحب الحلم، وقد حدث بها قدر من تغيير الموقف. إذ بواسطة هذه التغييرات الطفيفة التي لايسع المرء أن يفكر بها تفكيراً عقلياً، تبدأ الأشياء بالحركة ونبدأ بالتغلب على النقطة الميتة.

تعقيباً على هذا المثال، لعلني أستطيع القول في هيئة خطاب إن الحلم كان يريد أن يقول إن درس «العلوم الخفية»، الذي شغل صاحب الحلم في وقت ما، به جانب مَرَضي. وبهذا المعنى، يحق لنا أيضاً أن نتكلم عن «ميتافيزيقا» الخافية إذا قُدّر لصاحب الحلم أن يصل بواسطة حلمه إلى هذه الفكة عينها. لكنني ما أزال أذهب إلى أبعد من ذلك؛ فأنا لا أهيء للمريض فرصة لكي يرى ما يحدث له فيما يتصل بحلمه وحسب، وإنما أبيح لنفسي أن أفعل الشيء نفسه أيضاً؛ أبيّن له الجدوى من تخميناتي وآرائي. وأنا، بعملي هذا، لو فتحت الباب أمام ما يسمى بـ «الإيحاء»، لم أر في هذا ما يستوجب الأسف؛ لأننا ـ كما هو معلوم ـ لا نتقبل من الإيحاء إلا ما نوافق عليه سراً. لا ضير أن نضل، حيناً بعد آخر، في قراءة هذا اللغز؛ لأن النفس لا بد لها أن تنبذ هذا الضلال عاجلاً أم آجلاً، تماماً مثلما ينبذ جهاز عضوي جسماً غريباً. لست مضطراً إلى إثبات صحة تفسيري للأحلام ـ وهذه مهمة حريّ أن تكون ميؤوساً منها ـ، بل يجب علي أن أعين المريض على إيجاد ما يجعله يفعل؛ وهنا أكاد أكشف عن خيبة نفسي بالقول: أن أعينه على إيجاد ما هو «فعلي».

أولي أهمية خاصة أن أعرف أكثر ما أستطيع عن السيكولوجيا البدائية وعلم الأساطير وعلم الآثار وعلم مقارنة الأديان، بما تمدّني به هذه العلوم من مشابهات بالغة القيمة أتمكن بواسطتها من إغناء ما يصدر عن مرضاي من تداعيات. فإذا عملنا بهذه الأشياء مجتمعة، أمكننا عندئذٍ أن نجد المعنى التام الذي يبدو وكأن لا صلة له بالموضوع، وزدنا من مفعولية الحلم زيادة كبيرة. وبذلك يصبح الدخول إلى ميدان الخبرة المباشرة خير حافز لمن بذلوا كل ما في وسعهم في الميادين الشخصية والعقلية من الحياة، وظلوا ـ رغم ذلك ـ لا يجدون فيها معنى ولا باعثاً على رضا. وبذلك أيضاً يرتدي الواقعي والشائع زيّاً جديداً، ولعله يكتسب فتنة جديدة. لأن الأمر كله يتوقف على كيفيّة نظرتنا إلى الأشياء، لا على كيفية ما هي عليه بحد ذاتها. في الحياة، الأشياء الأقل ولها معنى تساوي أكثر من الأشياء الأكبر وليس لها معنى.

لاأظن أني أنتقص من شأن الخطر الذي تنطوي عليه هذه المهمة، فهي أشبه بمن راح

يبني جسراً في فراغ. وفي الحق، لعل امرءاً يزعم ـ وقد حدث هذا كثيراً ـ أننا إذ نتّبع هذا الإجراء فإنما نغرق الطبيب والمريض كليهما في عالم من الأوهام والتخيلات. أنا لا أعدّ هذا اعتراضاً، بل هو عين الصواب. فأنا أبذل كل ما في وسعي لكي أحمل المريض على أن يطلق لخيالاته العنان. إن شئتم الحق، فإن لي رأياً عالياً جداً في التخيلات والأوهام، وهي عندي الجانب الأنثوي الخلاّق من الروح المذكر. إننا، عندما نقول كل شيء، ونفعل كل شيء، لا نكون أبداً في حصن منيع يصدّعنا الخيال. صحيح، ثمة خيالات لا قيمة لها، خيالات غير مكافئة وغير صحية، يستطيع كل ذي حس سليم أن يكشف عن طبيعتها العميقة فوراً؛ لكن هذا، طبعاً، ليس دليلاً يُساق لنفي قيمة الخيال الإبداعية. كل أعمال الإنسان فإنما تستمد أصولها من خياله المبدع. إذن، هل من صواب الرأي أن ننتقص من قيمة الخيال؟ إذا جرت الأشياء في مجراها المعتاد، فليس من السهل أن يضل الخيال أو يخطىء؛ لأنه أعمق من أن يفعل ذلك، وأوثق صلةً بجذور الإنسانية والحيوانية. والفاعلية الخلاّقة التي يؤديها الخيال تحرر الإنسان من قيد «لا شيء إلاّ»، وتطلق فيه روح العمل. يقول شيلر: «الإنسان لا يكون إنساناً إلا عندما يعمل»[1].

إن الهدف الذي أسعى إليه أن أصل بالمريض إلى حالة نفسية يبدأ فيها باختيار طبيعته الخاصة؛ وهي حالة سيولة من تغيّر ونموّ، ليس فيها شيء ثابت أبداً، ولا متحجر ولا رجاء فيه. ولكي أعرض تِقانيّتي هنا، لا بد لي من بيان مبادئها العامة: عندما أتناول حلماً أو تخيلاً، أذهب فيه إلى أبعد من المعنى الذي يؤثر في المريض، وأبذل كل ما في وسعي لكي أجعله يفهم المعنى بقدر هذا الإمكان، حتى يصبح هو أيضاً قادراً على تعرّف علاقاته فوق ـ الشخصية. إن هذا الأمر هام، لأن الإنسان إذا حدث له ما يتصف بالعمومية وظنّه خبرةً تخصه وحده، فعندئذٍ يخطىء في موقفه خطأً فادحاً، فيسرف في الشخصية إسرافاً يجنح به إلى البعد عن المجتمع الإنساني. نحن لسنا بحاجة إلى واعية شخصية عصرية وحسب، وإنما إلى واعية شخصية يتوفر فيها حس باستمراريّة التاريخ. ومهما بدا هذا المطلب بعيد المنال، فإن الخبرة تُظهرنا على كثير من حالات العصاب أصابت أصحابها لأن أعينهم كانت في عمىً عن حوافزهم الدينية، عمىً سببه هوى صبياني بالتنوّر العقلي. يجب أن يعلم عالم النفس اليوم أننا لم نعد نتعامل مع المسائل المتعلقة بالدغماطيقا والعقائد. فالموقف الديني عنصر من الحياة النفسية لا يصح التقليل من أهميته، وحس الاستمرارية التاريخية أمر لا غنى عنه للنظرة الدينية.

---

(1) جاءت كلمة play هنا لكي تعبر عن «العمل»؛ ولعل المقصود توافق العمل مع الهواية (= اللعب)، أي عندما يكون العمل «لعباً»، وبالتالي «إبداعاً» ـ المترجم ـ

عوداً إلى موضوع التِقانيّة التي اتّبعتها، فإني أسائل نفسي إلى أي مدى أنا مدين لـ «فرويد». مهما يكن من أمر، فقد تعلمت هذه التِقانيّة من منهج «فرويد» في التداعي الحر، وإني لأعتبر تِقانيّتي إضافة جديدة على منهجه.

ما دمت أعين المريض على اكتشاف ما في أحلامه من عناصر مؤثرة، وما دمت أحاول إظهاره على ما في رموزه من معنى عام، يظل المريض ـ مع ذلك ـ في حالة طفولية. ويظل يعتمد على أحلامه، ودائماً يسائل نفسه إن كان الحلم الجديد خليقاً بأن يمدّه بنور جديد. ثم يظل يعتمد على ما أكوّنه من فِكَر عن أحلامه، وعلى قدرتي على زيادة تبصيره من خلال معرفتي. وبذلك يظل في حالة سلبية غير مرغوب فيها؛ كل شيء فيها لا يبعث على اليقين، ويقبل الأخذ والرد؛ فلا أنا، ولا هو، نعرف إلى أين ينتهي بنا المطاف. وفي الغالب، لا يعدو الوضع أن يكون أشبه بمن يتلمس طريقه في ظلام دامس. وفي هذه الحالة، ليس لنا أن نأمل بالحصول على نتائج ظاهرة جداً، لأن الشك أكبر والغموض أشد من أن يؤمّلانا بشيء. ثم إننا نخاطر بالوقوع في محذور أن ينحلّ في الليل ما نحيك خيوطه في النهار. والخطر ألاّ يحدث شيء، وألاّ يحافظ على شكله شيء. في هذه الظروف، ليس قليلاً أن يحدث أن يرى المريض أحلاماً ملوّنة أو غريبة فيقول: «هل تعلم... لو كنت رساماً لصنعت منها لوحات...»، أو يحدث أن تتناول أحلامه صوراً فوتوغرافية أو زيتية أو رسومات بالأسود والأبيض أو كتابات يدوية مزيّنة بصور أو أفلاماً في بعض الأحيان.

نقلت هذه اللوامح إلى الميدان التطبيقي، ورحت أشجع مرضاي في مثل هذه الأحوال على رسم ما قد رأوه في حلم أو تخيل. وكان الأصل أن ألاقي منهم اعتراضاً بالقول: «أنا لست رساماً...»، فكنت أجيبهم إن الرسامين الحديثين ليسوا كذلك أيضاً، لسبب بسيط هو أن الرسم الحديث لا يتقيد بقاعدة على الإطلاق، وأن المسألة ـ على كل حال ـ ليست مسألة رسم لوحة جميلة، بل هي أن يكلف نفسه عناء الرسم. أما مقدار ما كان لطريقتي في الرسم من علاقة بـ «الفن» فقد رأيته مؤخراً في حالة رسامة صور آدمية موهوبة؛ لقد كان عليها أن تعد الرسمة مرة ومرة ومرة، وأن تبذل جهوداً طفولية يرثى لها ـ حرفياً كما لو كانت ما أمسكت قط فرشاة بيدها. أن نرسم ما نراه أمامنا مسألة تختلف عن رسم ما نراه في داخلنا.

وعندئذٍ بدأ كثير من مرضاي ممن قطعوا شوطاً بعيداً على طريق الصحة ـ بدؤوا يرسمون. أستطيع أن أفهم جيداً أن يُعدّ هذا نوعاًمن الهواية البالغة العقم. غير أني يجب عليّ أن أذكر في هذا المقام أننا لا نتكلم عن أناس لم يزل عليهم أن يبرهنوا على

جدواهم الاجتماعية، بل عمّن عثروا على معنى لحياتهم الفردية، وهي المسألة الأعمق والأخطر. أن تكون ذرة في كتلة أمر لا معنى له ولا جاذبية إلا عند من لم يصل بعد إلى هذه المرحلة؛ أما من اختبر ذلك حتى الإشباع فلا معنى له عنده. قد ينكر أهمية الحياة الفردية «معلم» يعتز بتخريج أناس كالأرقام وسط الجماعة. لكن كل إنسان آخر سوف ينساق، عاجلاً أو آجلاً، إلى أن يجد هذا المعنى لنفسه.

رغم أن مرضاي كانوا ينتجون، بين حين وآخر، ابداعات جميلة فنيّاً يمكن أن نعرضها عن جدارة في معارض «الفن الحديث»، إلا أنني كنت أعاملها على أساس ألّا قيمةلها طبقاً لمعايير الفن الجاد. بل إنه من الأساسي ألاّ أمنحها مثل هذه القيمة، وإلّا توهّم مرضاي أنهم أصبحوا فنانين، لأن من شأن هذا أن يفسد الآثار الطبية التي أثمرت عنها هذه الممارسة. فالمسألة ليست مسألة فن، ولا يجب أن تكون كذلك، بل هي أكثر من ذلك، وأكثر من مجرد فن: إنها الأثر الحي الذي يتركه في نفس المريض. إن معنى الحياة الفردية، التي لا أهمية لها من المنطلق الاجتماعي، تُعطى هنا أعلى قيمة لها، وفي سبيلها يكافح المريض لكي يمنح ما لا يعبر عنه شكلاً، مهما كان مبلغ هذا الشكل من السذاجة والصبيانية.

لكن لماذا أشجع مرضاي في مرحلة معينة من النمو على التعبير عن أنفسهم بواسطة الفرشاة أو القلم أو الريشة؟ إن هدفي هنا هو نفس الهدف الذي أسعى إليه في تناولي للأحلام: أريد أن أحدث أثراً. في الحالة الصبيانية التي وصفتها فيما تقدم، يظل المريض سلبياً؛ لكنه في هذه المرحلة يبدأ يلعب دوراً إيجابياً. في مبدأ الأمر، يسجل على الورق ما يخطر بباله؛ وبذلك يُضفي عليه صفة الفعل المقصود؛ لم يعد يتحدث عنه وحسب، وإنما بات «يفعل» شيئاً يتعلق به. من الناحية السيكولوجية، أن يُجري شخص مع طبيبه حواراً هاماً مرتين في الأسبوع شيء - وتكون آثار هذا الحوار معلقة في الفضاء -، وأن يكافح ساعات في وقت واحد بالريشة العصبيّة والألوان لكي ينتج في نهاية الأمر شيئاً لا قيمة له في الظاهر شيء آخر. فلو كان تخيله في حقيقة الأمر لا معنى عنده، لكان الجهد الذي يبذله في الرسم حقيقاً بأن يبعثه على الضجر حتى ليمتنع عن بذله ثانيةً. لكن لمّا كان تخيله لا يبدو له خالياً من المعنى بالمرّة، كان انشغال نفسه به يزيد من تأثيره فيه. يضاف إلى ذلك أن الجهد الذي يرمي إلى إعطاء التخيل شكلاً فنياً يفرض علينا أن ندرسه في كل أجزائه حتى ليمكننا إجراء الاختبار عليه بهذه الطريقة، فدرس الرسم يمنح التخيل عنصراً من الواقع، وبذلك يعيره وزناً أثقل وقوة دافعة أكبر. ومن الناحية العملية، إن الصور الساذجة تنتج آثاراً لا بد لي من التسليم بأن في وصفها شيئاً

من صعوبة. عندما يرى بصورة رمزية، لا بد له أن يعود إلى اصطناع هذه الوسيلة كلما ساءت به الحال. بهذه الطريقة نكسب شيئاً لا يُقدّر بثمن: زيادة في الاعتماد على النفس، وخطوة نحو النضج النفسي. وبهذه الطريقة أيضاً، يستطيع المريض أن يستقل بنفسه استقلالاً خلاقاً، إن كان لي أن أعبر كذلك؛ فلا يعود يعتمد عى أحلامه ولا على علوم طبيبه، بل يصبح قادراً على منح خبرته الداخلية شكلاً عندما يقوم برسمها. فالتخيلات التي يرسمها تخيلات فاعلة؛ هي ما يفعل فيه، وما يفعل فيه هو نفسه؛ لكن هذه النفس ليست النفس بالمعنى الذي فهمه خطأً في السابق عندما ظن «النفس» أو «الذات» The self أنيته الشخصية Personal Ego؛ هي نفسه بمعنى جديد، لأن أنيته أضحت الآن موضوعاً تفعل فيه قوى الحياة من الداخل. إنه يسعى الآن إلى أن يمثل ما يعمل في داخله بأوسع ما يمكنه من التفصيل في سلسلة صوره ورسومه، لا لشيء إلا ليكشف في نهاية المطاف عما هو مجهول وغريب: الأسس الخبيئة من الحياة النفسية.

ولعلني لا أستطيع تبيان مدى ما يحدثه هذا الاكتشاف من تغيير في منطلقات المريض وفي قيمه، وكيف ينقل مركز الجذب في شخصيته. إن الامر أشبه بما لو كانت الأنية هي الأرض ثم تبين له فجأة أن الشمس (النفس أو الذات The self) هي المركز الذي تدور حوله السيارات ومنها الأرض. لكن أماكنا دائماً نعلم أن الوضع في مجمله كان على هذا النحو؟ أنا نفسي أعتقد أننا كنا دائماً نعلم ذلك. لكنني قد أعرف شيئاً بعقلي لا يعرفه الإنسان الآخر الذي في داخلي، ولعلني أقضي شطراً من عمري كما لو كنت لا أعرفه. كان أكثر مرضاي يعرفون الحقيقة العميقة، لكنهم لم يعيشوها.

لكن، لماذا لم يعيشوها؟ بسبب الانحراف الذي يجعلنا جميعاً نضع الأنية في مركز حياتنا، وإنما يأتي هذا الانحراف من المغالاة في تقدير قيمة الواعية.

وإنه لمن الأهمية بمكان أن يتولى من هو في سن الشباب، ولم يزل غير متكيف اجتماعياً، ولم يحقق بعد شيئاً ـ أن يتولى صوغ أنيته الواعية بأقصى فاعلية ممكنة، أي أن يتولى ترويض إراداته. ولعله لا يؤمن بشيء فاعل في داخل نفسه لايتفق مع إرادته ـ اللهم إلا أن يكون عبقرياً إيجابياً. ولابد له أن يشعر بأنه رجل إرادة، ولعله ينتقص من قيمة كل شيء في داخله، أو يحسبه خاضعاً لإرادته، وهو آمن مطمئن، لأنه بدون أن يتوهم ذلك لا يكون في مقدوره أن يتكيف اجتماعياً.

لكن الأمر يختلف عند المريض الذي بلغ منتصف العمر، ولم يعد بحاجة إلى ترويض إرادته الواعية، وبات عليه لكي يفهم معنى حياته الفردية أن يتعلم كيف

يختبر كينونته الداخلية. فلا يعود مبدأ الإفادة من الجماعة هدفاً يسعى إليه، رغم أنه لايجعل من كونه أمراً مرغوباً فيه موضوعاً قابلاً للبحث. ورغم أنه على معرفة تامة بضآلة شأن فاعليته الخلاقة في نظر المجتمع، يظل يعتبرها طريقاً يحقق به نموه الشخصي، وبذلك يعود بالنفع على نفسه. كذلك تحرره هذه الفاعلية تدريجياً من الاتكال على غيره، وبذلك يكتسب ثباتاً داخلياً وثقة جديدة بنفسه. وهذان الإنجازان الأخيران يفيدان المريض بدورهما في تنمية كينونته الاجتماعية. لأن من كان سليماً في داخله واثقاً من نفسه كان أقدر على القيام بالمهام الاجتماعية ممن لم يصطلح مع خافيته (لا شعوره).

لقد تعمدت أن أتجنب دعم هذه المقالة بالنظريات، وبدونها تظل أشياء كثيرة غامضة وغير مفهومة. لكننا إذا أردنا أن نفهم الصور التي ينتجها المرضى، فلابد لنا من الإتيان على ذكر نقاط نظرية معينة على الأقل. إن لهذه الصور جميعاً سمات مشتركة فيما بينها هي الرمزية البدئية، وتتوضح هذه السمات في الرسم كما تتوضح في التلوين. والألوان، عادةً، وحشية وصارخة، تتمثل فيها على الأغلب صفة ترجع إلى الإنسان القديم، وتدلنا هذه الخصائص على القوى الخلاقة التي أنتجت هذه الصور. في تطور الإنسان تيارات رمزية غير عقلانية بلغت من قدمها مبلغاً ييسر علينا إجراء مقارنات بينها وبين مظاهر تماثلها مما نجده في حقلي علم الآثار وعلم مقارنة الأديان. ولذلك يحق لنا أن نذهب إلى أن هذه الصور قد نشأت بصفة رئيسية في ذلك الحيز من الحياة النفسية الذي أسميته «الخافية العامة» أو «الخافية الجامعة» collective unconscious. وأريد بهذا الاصطلاح مثول فعالية نفسية في جميع الكائنات البشرية ليست السبب في نشوء صور رمزية في الوقت الحاضر وحسب، وإنما كانت هي المصدر لجميع النواتج التي تماثلها في الماضي. وإن هذه الصور تنبع من حاجة وتقوم بتلبيتها في نفس الوقت.

وإن الأمر ليبدو كما لو كنا نعطي بواسطة هذه الصور التعبير عن ذلك الجزء من النفس الذي يرقى إلى الماضي البدائي ونعقد المصالحة بينه وبين واعيتنا المعاصرة، وبذلك نخفف من آثارها المزعجة على هذه الأخيرة.

يجب أن أضيف أن مجرد تنفيذ هذه الصور ليس هو كل المطلوب، بل من الضروري أن يستتبع ذلك فهم عقلي وعاطفي لها. يجب أن نجعلها ماثلة في واعيتنا، وأن نفهمها ونتمثلها تمثلاً سوياً، كما يجب أن نخضعها إلى سياق تفسيري، لكن، رغم أنني كثيراً ما سلكت هذا الطريق مع المرضى من الأفراد، لم أفلح حتى الآن في

توضيح هذا السياق على دائرة أوسع أو في صوغه صياغة صالحة للنشر. وما قد تم منه حتى الآن لايعدو شذرات.

والحق إننا هنا نقف على أرض جديدة كل الجدة، وإن نضج الخبرة هو أول مطالبنا أفضل تجنب الاستنتاجات التي نتوصل إليها على عجل. فنحن نتعامل مع إقليم من الحياة النفسية يقع خارج نطاق الواعية، وطريقتنا في ملاحظته طريقة غير مباشرة، ولانعرف حتى الآن ماهي الأعماق التي نريد سبرها. ويبدو لي ـ كما أشرت إلى ذلك فيما تقدم ـ أن المسألة نوع من السياق المركزي، لأن كثيراً من الصور التي يشعر المريض أنها صور حاسمة تدلنا على هذه الوجهة. إن هذا السياق ينشئ مركزاً جديداً للتوازن، ويبدو كأن الأنية تتخذ من حوله مداراً تدور عليه. ولعل هدف هذا السياق يبقى غامضاً في الدرجة الأولى. وكل ما نستطيع فعله أن نبرز أثره الخطير على الشخصية الواعية. ويجب أن نستنتج من حصول التغيير الذي يعلي من شأن الشعور بالحياة ويستديم دفقها أنه ينطوي على غائية خاصة. ولعلنا أن نسمي هذا وهماً جديداً، ولكن، ما الوهم؟ بأي معيار نحكم على شيء أنه وهم؟ بالنسبة إلى النفس، هل يوجد شيء يمكن أن نسميه «وهماً»؟ إن ما يحلو لنا أن نسميه كذلك ربما يكون ـ بالنسبة إلى النفس ـ عاملاً كبيراً من عوامل الحياة، شيئاً لا غنى لها عنه كما لا غنى للعضويات عن الأوكسجين، حقيقة نفسية في الدرجة الأولى من الأهمية. ولعل «النفس» لاتكلف نفسها عناء الاهتمام بما لدينا من مقولات عن الحقيقة، ولذلك قد يكون من خير الحكمة أن نقول: كل ما «يفعل» فهو «فعليّ».

من يسبر أغوار النفس، يجب ألا تختلط عليه الواعية بالنفس، وإلا حجب ناظريه عن الموضوع الذي يريد التنقيب عنه، بل يجب عليه لكي يعرف النفس أن يتعلم كيف تختلف هذه عن الواعية. لأن من المحتمل جداً أن ما نسميه وهماً أن يكون واقعاً بالنسبة إلى النفس، ولهذا لايسعنا اعتبار الواقعية النفسية مساوية للواقعية الواعية. لاشيء في نظر عالم النفس، أغبى من الموقع الذي يحتلّه مبشر يحكم على آلهة «الكفار المساكين» بأنها آلهة وهمية. لكننا ـ لسوء الحظ ـ مازلنا نرتكب الأخطاء الفادحة على نفس النحو الدغماطيقي، كما لو أن ما نسميه واقعياً غير حافل بالأوهام أيضاً. في الحياة النفسية، كما هو الحال في كل مجال تطاله خبرتنا، كل ما «يفعل» فهو فعلي، بغضّ النظر عن التسميات التي يحلو للإنسان أن يسميها بها. إن ما يهمنا اتصاف هذه الحوادث بالواقعية، لا محاولة إعطائها اسماً بدلاً من آخر. ومن وجهة نظر النفس، لاتكون الروح غير روح حتى ولو أسميناها جنساً.

أعيد إن الاصطلاحات الفنية المختلفة وما يطرأ عليها من تغييرات لا تمسّ جوهر السياق الذي تقدم وصفه أبداً. وهو السياق الذي لاتحيط به مفاهيم الواعية العقلية بأكثر مما تستطيع الإحاطة بالحياة نفسها. ولعل مرضاي كانوا يتجهون إلى التعبير الرمزي شعوراً منهم بقوة هذه الحقيقة. لعلهم كانوا يجدون في رسم هذه الرموز وتفسيرها شيئاً أكثر فاعلية وأكثر تلبية لحاجاتهم مما تتيحه لهم التفسيرات العقلية من فاعلية وتلبية حاجة.

الفصل الرابع

النظرية النفسية في النماذج

الشخصية هي ما يكون عليه الكائن البشري من شكل فردي ثابت. ولما كان للإنسان شكل جسماني وطريقة في السلوك أو العقل، كان من مقتضيات علم الشخصية أن يعلمنا كلاً من السمات الفيزيائية والسمات النفسية على حد سواء. فعلى وحدة الكائن الحي ومايكتنفها من غموض تترتب نتيجة لازمة مفادها أن السمات الجسمانية ليست مجرد سمات فيزيائية، والسمات العقلية ليست مجرد سمات نفسية. فاستمرارية الطبيعة لا تعرف شيئاً عن هذه التمييزات المتناقضة التي يضطر العقل البشري إلى إقامتها لكي يستعين بها على الفهم.

التمييز بين العقل والجسم تمييز مصطنع، وهو يقوم على خصوصية الفهم العقلي أكثر مما يقوم على طبيعة الأشياء بكثير. والحق أن التمازج بين السمات الجسمانية والسمات النفسية بلغ من العمق حداً لا نستطيع معه أن نستخلص نتائج بالغة الأهمية فيما يتعلق بتكون النفس من تكوين الجسم وحسب، وإنما نستطيع أيضاً أن نستخلص الحقائق الجسمانية من الخصائص النفسية المطابقة لها. صحيح أن السياق الأخير أكثر صعوبة من الأول، لكن ليس هذا لأن للجسم تأثيراً في العقل أكبر من تأثير العقل في الجسم، وإنما بسبب مختلف تماماً. فإذا نحن انطلقنا من العقل انتقلنا من المجهول نسبياً إلى المعلوم، لكننا في الحالة المضادة نتمتع بميزة الانطلاق من شيء معلوم، أي من الجسم المرئي. رغم كل ما نحسب أننا قد حزنا عليه اليوم من علم بالنفس، مازالت النفس أغمض علينا بما لا يحد من سطح الجسم المرئي ...

النفس بلاد غريبة تكاد أن تكون غير مكتشفة، وما نعرفه عنها لا يعدو أن يكون معرفة غير مباشرة، إذ نتوسل إلى معرفتها بواسطة الوظائف الواعية (الشعورية) التي تخضع إلى ما لا يكاد له عدّ من إمكانيات الخداع.

أما وأن الأمر على ما ذكرنا، فلعل من الأسلم لنا أن ننطلق من العالم الخارجي إلى العالم الداخلي، ومن المعلوم إلى المجهول، ومن الجسم إلى العقل، ولذلك بدأت جميع

محاولات علم الشخصية انطلاقاً من العالم الخارجي . وفي الأزمنة القديمة، اتجه علم التنجيم حتى إلى الفراغ الفلكي لكي يعيّن خطوطاً لها بدايات مبطونة في الإنسان نفسه، ويندرج في هذا الصنف أيضاً علم الكف الذي يعتمد على تفسير العلامات الخارجية، وكذلك علم أشكال الجمجمة وقسمات الوجه ودراسة الخط في عصرنا الحاضر، وكذلك دراسة علم النماذج الفيزيولوجية التي قام بها «كرتشمر» والمنهج الكلكسوغرافي الذي طلع به «روشارخ». وهكذا يمكننا أن نرى أن هناك عدداًمن الطرق أو المناهج التي تذهب من الخارج إلى الداخل، أو من الفيزيائي إلى النفسي. وإنه لمن الضروري أن يسير البحث في هذا الاتجاه إلى أن نصل إلى يقين تام من بعض الوقائع النفسية الأولية، حتى إذا رسخت هذه الوقائع وتوطدت، فعندئذ يصير بوسعنا أن نعكس الاتجاه. وعندئذٍ أيضاً يمكننا أن نطرح هذا السؤال: ما هي العلاقة الجسمانية التي تتناسب مع شرط نفسي معين؟ لسوء الحظ لم نقطع شوطاً بعيداً في الجواب عن هذه المسألة، ولو جواباً غير دقيق. لأن المطلب الأول الذي يقوم على تأصيل الوقائع الأولية المتعلقة بالحياة النفسية لم يتم تحقيقه حتى الآن. والحق إننا لم نبدأ إلا حديثاً بتجميع مفردات القائمة النفسية، وما كان التوفيق حليف نتائجنا دائماً.

إن مجرد تأصيل واقعة تفيد بأن لأناس معينين هذا المظهر أو ذاك لهو أمر لا أهمية له بحد ذاته إن لم يتح لنا الاستدلال على ما يناسبه من النفس. ولا نكون قد تعلمنا شيئاً إلا عندما نستطيع تعيين الصفات العقلية التي تصاحب تكويناً جسمياً معيناً. فالجسم بلا نفس لا يعني لنا إلا القليل، وكذلك النفس بلا جسم، وعندما نحاول أن نستخلص تلازماً نفسياً مع صفة جسمانية، فإنما ننطلق ـ كما قد بينا ـ من المعلوم إلى المجهول.

لسوء الحظ، لا بد لي أن أشدد على هذه النقطة، لأن علم النفس هو أحدث علومنا كلها، ولذلك كان أكثرها تأثراً بسوابق الرأي، وإن اكتشافنا لعلم النفس مؤخراً ليظهر لنا بجلاء أنه اقتضى منا كل هذا الوقت حتى استطعنا أن نقيم تمييزاً بيناً بين أنفسنا ومحتويات عقولنا. وقبل أن يتم لنا ذلك، كان من المستحيل علينا أن ندرس النفس دراسة موضوعية. إن علم النفس، بما هو علم طبيعي، لهو بالفعل أحدث ما حصلنا عليه من مكتسبات، ولقد كان يتصف حتى الآن بالتخيل والاعتباط مثلما كان يتصف به العلم الطبيعي في العصور الوسطى. حتى الآن، ثمة من يعتقد أن بوسع علم النفس الاستغناء عن المعطيات التجريبية وأنه يمكن خلقه بمرسوم أو قرار، وهذا سابق حكم لم نزل نعمل تحت تأثيره. ومع ذلك فحوادث الحياة النفسية ذات صلة

مباشرة بنا أكثر من كل الأشياء، وهي أكثر الأشياء التي نعرفها بحسب الظاهر. والحق إننا نجد البحث في النفس أمراً يبعث على الضجر والسأم، لأنها أكثر من مألوفة لدينا. وإننا لنستغرب ابتذال هذه الأشياء الشائعة المستديمة، وباختصار نحن واقعون تحت تأثير صلتها المباشرة بحياتنا النفسية، ونعمل كل ما في وسعنا لكي نتجنب التفكير فيها. وبما أن النفس هي «المباشرة» عينها، وبما أننا نحن أنفسنا «النفس»، نكاد نحمل حملاً على الافتراض بأننا نعرفها من أقصاها إلى أقصاها على نحو لا مجال للبحث فيه، وهذا ما يجعل لكل منا رأيه الخاص في علم النفس، بل حتى ليقتنع بأنه يعرف عن هذا العلم أكثر مما يعرفه أي شخص آخر. ربما كان أطباء الأمراض العقلية أول فريق محترف كان له فضل الكشف عن سابق الحكم الأعمى الذي يحدو كل إنسان على اعتبار نفسه خير مرجع في الأمور النفسية، لقد أتاح لهم ذلك اضطرارهم إلى مكافحة عائلات مرضاهم، ومن يقومون على حراستهم ممن يستمدون معلوماتهم من «الأمثال السائرة». لكن هذا لا يمنع طبيب الأمراض العقلية من أن يصبح «بتاع كُلُّه ..» لقد ذهب أحدهم إلى حد القول: «ليس في هذه المدينة إلا اثنان أسوياء ـ ثانيهما، البروفسور . ب».

وبماأن حالة علم النفس اليوم على ما هي عليه، لا بد لنا من التسليم بأن الأقرب إلينا هو نفس الشيء الذي نعرف عنه الأقل، رغم ما يبدو لنا أن معرفتنا عنه هي أفضل مما نعرفه عن أي شيء آخر. كذلك لا بد لنا من التسليم بأن كل أحد غيرنا قد يفهمنا خيراًمما نفهم أنفسنا. وربما كانت نقطة الانطلاق هذه خير معين لنا على البحث. وكما قلت لتوي، لقد كان تأخرنا في اكتشاف علم النفس هذا التأخر الشديد بسبب قرب النفس منا هذا القرب الشديد. وبما أن علم النفس بهذه الصفة لما يزل في مراحله الأولية، كان افتقارنا إلى المفاهيم والتعاريف التي نستطيع أن نفهم الوقائع بواسطتها. ولئن كنا نفتقر إلىالمفاهيم، إلا أننا لا نفتقر إلى الوقائع، بل نحن مطوقون ـ وحتى نكاد أن نكون مدفونين ـ بهذه الوقائع. وهذه مفارقة صارخة عن حالة العلوم الأخرى حيث ينبغي فيها الكشف عن الوقائع أولاً. في هذه العلوم نجد صياغة المفاهيم الوصفية تنتج عن تصنيف المعطيات الأولية، المفاهيم الوصفية التي تشتمل على أنظمة أو طبقات معينة، كما هو الحال مثلاً في مجموعات العناصر الكيماوية والأجناس النباتية. لكن الأمر يختلف اختلافاً كلياً بالنسبة إلى النفس، حيث يتركنا المنطلق التجريبي والوصفي تحت رحمة جريان لا يتوقف عن الدفق من خبراتنا الذاتية. ويجعلنا نشعر كلما ظهر نوع من التعميم الشمولي من هذه الفوضى من الانطباعات أنه ليس أكثر من عرض

نفسي طارئ، ذلك أننا نحن أنفسنا «نفوس»، ويكاد يستحيل علينا أن نطلق العنان للحوادث النفسية بدون أن ننحل فيها عملياً، وبذلك نحرم من قدرتنا على معرفة الفروق وعقد المقارنات.

هذه صعوبة واحدة، أما الصعوبة الأخرى فكامنة في أننا كلما انصرفنا عن الظاهرات ورحنا نبحث في النفس اللامكانية ازدادت أمامنا استحالة تحديدنا لأي شيء بالاستناد إلى مقياس دقيق، بل ا ستحال علينا حتى أمر تشييد الوقائع. فمثلاً، إذا أردت أن أشدد على لا واقعية شيء، أقول إنما فكرت فيه أكثر، ثم أقول: «ما كنت لأملك هذه الفكرة لولا أنه حدث كذا وكذا؟ ثم إنني لا أفكر في هذه الأشياء على هذا النحو». إن ملاحظات من هذا النوع عادية تماماً، وهي تظهر مقدار سديمية الوقائع النفسية، بل مقدار فضفاضيتها من الجانب الذاتي ـ وهي في الواقع موضوعية ومحددة بمقدار ما في الحوادث التاريخية من موضوعية وتحديد. والحق إنني فعلاً فكرت هكذا وهكذا، بقطع النظر عن الاحوال والشروط التي قد أعلقها على هذه الواقعة. كثير من الناس يرون أنهم ينبغي أن يخوضوا صراعاً مع أنفسهم يمكن أن يجعلوا منه تسليماً صريحاً كاملاً، وغالباً ما يكلفهم هذا جهداً معنوياً عظيماً. هذه هي، إذن، الصعوبات التي نواجهها عندما نريد أن نستخلص نتائج عن حالة النفس من الأشياء التي نلاحظها في الخارج.

أما أنا فميدان عملي الأكثر محدودية ليس هو التحديد السريري للسمات الخارجية، بل بحث المعطيات النفسية التي يمكننا أن نستخلصها منها تصنيف هذه المعطيات. كانت النتيجةالأولى لهذا العمل درس النفس دراسة وصفية تتيح لنا صياغة نظريات معينة حول بنيتها. ثم تطور مفهوم النماذج النفسية من التطبيق التجريبي لهذه النظريات.

تقوم الدراسات السريرية على وصف الأعراض، والانتقال منها إلى درس النفس دراسة وصفية هو أشبه بالانتقال من درس الأعراض المرضية دراسة محضة إلى دراسة علم أمراض الخلية والاستقلاب. أي إن درس النفس دراسة وصفية يتيح لنا رؤية السياقات النفسية القائمة وراء العقل الذي ينتج الأعراض السريرية. لقد توصلنا إلى هذا الفهم عن طريق تطبيق المناهج التحليلية، وأضحى اليوم في حوزتنا معرفة عظيمة الأهمية بهذه السياقات النفسية التي تنتج الأعراض العصابية، بعد أن قطعنا في دراستنا للنفس دراسة وصفية شوطاً متقدماً إلى حد يتيح لنا تعيين العقد النفسية.

مهما كان الذي يحدث في أقبية النفس المظلمة (سوى ما يرصده تحليلنا) ـ وتنهض

حول هذا الموضوع آراء معروفة كثيرة ـ يظل هناك شيء أكيد واحد هو، أولاً وقبل كل شيء، ما يسمى بالعقد (محتويات على درجة عالية من الشحنة العاطفية ذات قدر معين من الاستقلال) التي تقوم بدور هام في هذه الأقبية. إن تعبير «العقد المستقلة» كثيراً ما يلقى معارضة، وأنا لا أرى ما يبرر هذه المعارضة لأن المحتويات الفاعلة من الخافية (اللاشعور) تتخذ لها مسلكاً لا يسعني أن أصفه خيراً من كلمة «مستقلة». ويستعمل هذا الاصطلاح للدلالة على أن العقد النفسية تقاوم مقاصد الواعية، وتغدو وتروح كما يحلو لها. والعقد حسب أفضل معلوماتنا عنها، عبارة عن محتويات نفسية تقع خارج رقابة العقل الواعي، انشطارات عن الواعية وشكلت لنفسها وجوداً مستقلاً في الخافية، وهي مستعدة دائماً لأن تعوق أو تؤازر مقاصد الواعية.

وإذا نحن مضينا في دراسة العقد أبعد قليلاً، انتهى بنا الأمر إلى مشكلة نشأتها، وهي مشكلة قامت بصددها نظريات مختلفة. وإذا نحن استبعدنا موضوع النظريات، وجدنا الخبرة تظهرنا على أن العقد تنطوي دائماً على شيء أشبه بالصراع، فهي إما أن تكون سبباً في هذا الصراع أو نتيجة له. وعلى كل حال، إن خصائص الصراع، من صدمة وهياج وعذاب نفسي ونزاع داخلي، كلها تختص بالعقد النفسية، يسمونها بالفرنسية «البهائم السوداء» ونحن نشير إليها على أنها «هياكل عظمية في الخزانة» إنها «نقاط ضعف» لا نحب أن نتذكرها، ولانحب ـ من باب أولى ـ أن يذكرنا بها أحد، لكنها غالباً ما تعود إلى العقل بدون أن يطلب منها ذلك، وبطريقة لا نرغب فيها. وهي تنطوي دائماً على ذكريات أو رغبات أو مخاوف أو واجبات أو آراء لم نكن أبداً على وفاق معها، ولهذا السبب تدخل دائماً في حياتنا الواعية بطريقة مزعجة ومؤذية في العادة.

واضح أن العقد النفسية تمثل نوعاً من النقص بأوسع ما في الكلمة من معنى ـ وهذه إبانة يجب علي أن أبادر في الحال إلى وصفها بالقول: إن العقد لا تدل على وجود نقص بالضرورة. وإنما تعني فقط أن ثمة شيئاً مخالفاً لم يتم تمثله. شيئاً مخاصماً موجوداً، قد يكون عقبة، كما قد يكون أيضاً حافزاً على بذل جهد أكبر، وقد يكون نافذة على إمكانيات تحقيق جديدة، وبهذا المعنى تكون العقد مجالاً في بؤرة أو شبكة في الحياة النفسية ربما لانريد أن نتخلى عنها. والحق إن العقد النفسية لما يجب الافتقار إليه، لأن الفاعلية النفسية ربما تفضي بنا بدونها إلى سكونية قاتلة. لكن العقد تظل مع ذلك تشير إلى وجود مشاكل لم تجد لها حلاً عند الفرد، وعلى نقاط مُني صاحبها عندها بالفشل، على الأقل في الوقت الحاضر، كما تدل على وجود شيء لم يستطع أن يتفاداه أو يتغلب

عليه، وعلى نقاطه الضعيفة بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى.

هذه الخصائص التي تتميز بها العقد النفسية إنما تلقي ضوءاً كثيفاً على منشئها. ولقد بات من الواضح أنها تنشأمن الصدام بين مقتضيات التكيف وعدم قدرة الفرد التكوينية على مقابلة التحدي. فإذا نحن رأينا العقدة في هذا الضوء، كانت عرضاً يساعدنا على تشخيص استعداد الفرد.

تظهرنا الخبرة على أن العقد متفاوتة ولا حد لتفاوتها، ومع ذلك تكشف لنا المقارنة الدقيقة عن عدد قليل نسبياً من النماذج الأولية المثالية، وكلها يستمد أصله من اختبارات الطفولة الأولى. وينبغي أن يكون الأمر على هذا النحو اضطراراً، لأن استعداد الفرد هو أحد العوامل التكوينية عند الطفل. ولذلك كانت العقد الوالدية ليست إلا المظهر الأول للصدام بين الواقع وعجز الفرد التكويني عن تلبية المستلزمات المطلوبة منه. وعلى هذا لايمكن أن يكون الشكل الأول من العقدة إلا العقدة الوالدية، لأن الوالدين هما أول واقع يدخل عالم الطفل في نزاعه معه.

ولذلك لا ينبئنا وجود العقد الوالدية إلا بالشيء القليل، أو هو لاينبئنا بشيء على الإطلاق، عن التكوين الخاص بالفرد. والخبرة العملية سرعان ما تعلمنا أن ملاك الأمر ليس في وجود العقد الوالدية، بل في الطريقة الخاصة التي تعبر بها العقدة عن نفسها في حياة الفرد. وفيما يتعلق بهذه الطريقة نلاحظ أكثر أنواع التفاوت ظهوراً. ولانلاحظ سوى عدد يسير جداً مما يمكن رده إلى السمات الخاصة بتأثير الوالدين. غالباً ما نجد عدة أطفال قد تعرضوا لنفس التأثير، ومع ذلك كل منهم يرد على هذا التأثير رداً مختلفاً.

لقد وجهت انتباهي إلى هذه الاختلافات نفسها، لاعتقادي أني من خلال هذه الاختلافات أستطيع التعرف على مالدى الأفراد من استعدادات على وجه التخصيص. لماذا، مثلاً، يرد أحد الأولاد في عائلة معصوبة رداً يتصف بالهيستيريا، وآخر بالعصاب القسري، وثالث بالجنون، ورابع بلا شيء ظاهريا؟ هذه المشكلة من «اختيار العصاب» وقد واجهها «فرويد» أيضاً، تسلب العقدة الوالدية كل معنى اثيولوجي، وتنقل ميدان البحث إلى ردّ الفرد واستعداده الخاص.

رغم أن محاولات «فرويد» لحل هذه المشكلة تجعلني غير راض تماماً، فأنا نفسي غير قادر على الإجابة عن هذه المسألة. والحق إنني أذهب إلى أن الوقت لما يحن بعد لإثارة هذه المسألة المتعلقة باختيار العصاب. قبل التصدي لحل هذه المشكلة المستعصية، ينبغي لنا التعرف على الشيء الكثير من الطريقة التي يعتمدها الأفراد في الرد. السؤال

هو: كيف يرد الشخص على عقبة تصادفه؟ مثلاً، يصادفنا جدول ماء ليس عليه جسر، والجدول أعرض من أن نقطعه بخطوة واحدة، إذن، يجب أن نقطعه قفزاً، ولكي نستطيع ذلك، ينبغي أن يكون تحت تصرفنا جهاز وظيفي معقد، أي جهاز محرك نفسي. هذا الجهاز متطور تماماً ولا يحتاج شيئاً سوى تشغيله. لكن قبل أن يحدث هذا، يحدث شيء ذو طبيعة نفسية صرفة، أريد بذلك القرار الذي نتخذه حول ما ينبغي علينا فعله. ثم يلي هذا القرار فاعليات تسوى المسألة على نحو من الأنحاء، وهذه الفعاليات تختلف بين فرد وآخر لكننا، وهذا له أهمية كبيرة قلما نعترف ـ هذا إذا اعترفنا ـ أن لهذه الحوادث صفة الخصوصية، لأننا في الأصل لا نستطيع أن نرى أنفسنا أبداً، أولا نراها إلا في النهاية. وهذا معناه كما أن جهاز المحرك النفسي موضوع تلقائياً تحت تصرفنا، كذلك لايوجد إلا جهاز نفسي معدّ للاستعمال في اتخاذ القرارات يعمل هو أيضاً بحكم العادة بصورة خافية (لاشعورية).

تختلف الآراء كثيراً حول ماهية هذا الجهاز. لكن الشيء الأكيد هو أن لكل فرد طريقة اعتادها في مواجهة القرارات ومعالجة الصعاب. يقول أحدهم إنه قطع الجدول بغية إدخال البهجة إلى نفسه، ويقول آخر إنه قطع الجدول لأنه لم يكن يملك خياراً، أما الثالث فيقول إنه قطعه لأن الجدول عقبة اعترضته، وكل عقبة تعترضه إنما تتحداه لكي يقهرها، وأما الرابع فلم يقطع الجدول قفزاً لأنه لايحب أن يبذل جهداً ليس وراءه طائل، وأما الخامس فقد أحجم عن القفز لأنه لم ير ضرورة ملحة تحمله على العبور إلى الضفة الأخرى.

لقد تعمدت اختيار هذا المثال العادي لكي أبين مقدار ما للحوافز من قلة اتصال من حيث تبدو لنا عديمة الجدوى حتى أننا لندفع بها إلى جهة واحدة وفينا ميل إلى الاستعاضة عنها بتفسير آخر. ومع ذلك تظل هذه الرجوعات (ردود الفعل) المختلفة تمدنا بنظرة نافذة قيمة إلى أجهزة الفرد المتعلقة بالتكيف النفسي. لأن الشخص الذي قطع الجدول بدافع الابتهاج لو لاحظناه في أوضاعه الأخرى من الحياة لوجدنا القسم الأعظم مما يعمله أو يهمله يمكن تفسيره بدافع اللذة أو البهجة. كذلك نجد من لايرى وسيلة سوى العبور يمضي في حياته ملتزماً جانب الحذر ولايتخذ قراراته إلّا على كره منه. في جميع هذه الحالات نجد أجهزة نفسية خاصة على استعداد دائماً لتنفيذ القرارات ارتجالاً. ويمكننا في يسر أن نتصور أن عدد هذه المواقف لا يقع تحت حصر، وأن الفروقات الخصوصية لا تعد ولاتحصى، وهي أشبه بفروقات الكرستال التي يمكننا التعرف عليها من حيث انتماؤها إلى هذه الفئة أو تلك، على رغم هذه الفروقات،

ولكن، كما أن الكرستال يبين عن تماثل أساسي بسيط نسبياً، كذلك تبين هذه المواقف الشخصية عن سمات أساسية معينة تتيح لنا أن ندرجها في مجموعة محددة.

جرت منذ أقدم الأزمنة محاولات كثيرة لتصنيف الأفراد في نماذج معينة بغية إضفاء النظام على ما هو اختلاط الفوضى. وكان أقدم هذه المحاولات المعروفة لدينا ما قام به المنجمون الشرقيون الذين وضعوا تصميم ما يسمى بمثلثات العناصر الأربعة: الهواء والماء والتراب والنار. فمثلث الهواء يبدو في «خريطة السماء» مؤلفاً من ثلاث علامات «هوائية» من دائرة الفلك هي الدلو والجوزاء والميزان، ومثلث النار مؤلفاً من الحمل والأسد والقوس. بحسب هذه النظرية القديمة، كل من يولد في هذين المثلثين فله نصيبه من طبيعتهما الهوائية أو النارية ويكشف عن استعداد ومصير مطابقين لهما.

ويعتبر هذا الجدول الكوزمولوجي الأصل الذي تحدرت منه نظرية النماذج الفيزيولوجية التي عرفت في العصور القديمة، وبموجبها تتطابق الاستعدادات الأربعة مع الأمزجة الجسمانية الأربعة، فما كانت تمثله علامات قبة الفلك في مبدأ الأمر صار يعبر عنه فيما بعد بالاصطلاحات الفيزيولوجية المعروفة في الطب الإغريقي وكان منه تصنيف اللمفاوي والدموي والغضبي والسوداوي. وهي اصطلاحات لا تفيد إلا في الدلالة على الأمزجة الجسمانية المفترضة. ولقد دام هذا التصنيف قرابة سبعة عشر قرناً. أما نظرية النماذج البروجية. يا لدهشة المنوّرين - فلم يزل معمولاً بها إلى اليوم، بل إنها لتحظى برواج جديد.

لعل هذه اللمحة التاريخية تجعلنا نطمئن إلى أن جهودنا الحديثة الرامية إلى صياغة نظرية في النماذج ليست بالجهود الجديدة أو غير المسبوقة، حتى ولو كان وجداننا العلمي لم يعد يسمح لنا بالعودة إلى الأساليب القديمة المبنية على الحدس في معالجة المسألة. ولذلك لم يكن أمامنا بد من التماس جواب خاص بنا عن هذه المسألة يأتي ملبياً لمتطلبات العلم.

وهنا نواجه العقبة الكأداء في مشكلة النماذج؛ أعني بها المقاييس أو المعايير. فالمعيار البروجي معيار بسيط، وقد جاءت به مجموعة النجوم الثابتة. أما كيف أمكن نسبة عناصر الشخصية الإنسانية إلى علامات الفلك والكواكب، فهذه مسألة ترجع إلى ضباب ما قبل التاريخ وتظل مسألة بلا جواب. وأما التصنيف الإغريقي المبني على الاستعدادات الأربعة فقد اتخذ مظهر الفرد ومسلكه معياراً له، تماماً كما هو حاصل اليوم بالنسبة إلى النماذج الفيزيولوجية الحديثة. لكن أين نلتمس المعيار في نظرية النماذج السيكولوجية؟ لنعد إلى مثالنا الذي تقدم ذكره المتعلق بالأفراد المختلفين الذين

قطعوا الجدول المائي. كيف، ومن أي منطلق، ينبغي علينا أن نصنف حوافزهم المعتادة؟ قلنا إن أحدهم فعل ذلك ابتغاء المتعة والبهجة، والآخر لأن الامتناع عن اجتيازه يجلب له المقت والإزعاج، والثالث لا يقطعه لأن لديه أفكاراً أخرى، وهكذا تبدو قائمة الإمكانيات لا نهاية لها، ولا فائدة منها في أغراض التصنيف.

لا أدري كيف يتصدى الآخرون لأداء هذه المهمة. لذلك لا يسعني إلا أن أبين كيف تصديت أنا لمعالجة هذا الموضوع، ولابد لي أن أصبح غرضاً للملامة لأن طريقتي في حل هذه المشكلة جاءت نتيجة لسابق حكم فردي من جانبي. والحق إن هذا الاعتراض صحيح صحة تامة تجعلني لا أعرف كيف أواجهه. وربما عللت نفسي بكولومبس الذي استطاع أن يكتشف أميركا رغم اعتماده على مسلّمات ذاتية وفرضيات خاطئة وسلوكه طريقاً هجرته الملاحة الحديثة. مهما كان الشيء الذي ننظر إليه، وكيفما نظرنا إليه، فإننا لا نرى إلا بأعيننا، ولذلك لم يصنع العلم إنسان واحد، بل أناس كثيرون. كل ما يفعله الفرد هو أن يعرض مساهمته، وبهذا المعنى فقط تجرأت فتكلمت عن طريقتي في رؤية الأشياء.

تفرض علي طبيعة عملي دائماً أن آخذ خصائص الأفراد بعين الاعتبار. وهذا ماحداني إلى تشييد حقائق معينة تقوم على «المعدل الوسطي»؛ يضاف إلى ذلك أن اضطراري إلى معالجة عدد لا حصر له من «الأزواج» على مدى كثير من السنين قد فرض علي مهمة التصدي لصياغة منطلقات واضحة تنطبق على كل من الزوج والزوجة. فمثلاً، كم مرة لم اضطر فيها إلى القول: «انتبه! زوجتك ذات طبيعة فاعلة، ولا يتوقع منها أن تصب كل وجودها عاكفة على تدبير المنزل». هذه بداية نظرية في النموذج، أي نوع من الحقيقة الإحصائية: ثمة طبائع فاعلة وطبائع منفعلة. لكن هذه الحقيقة التي أكل الزمان عليها وشرب ماكانت لتنال رضائي. لذلك حاولت فيما بعد أن أقول إن ثمة أشخاصاً لديهم ملكة التفكير وآخرين لايفكرون، لأني كنت لاحظت أن أصحاب الطبائع المنفعلة ظاهرياً لم يكونوا منفعلين في حقيقة الأمر بقدر ما كانوا يوازنون فيما بين الأمور ويتدبرونها من جميع الأوجه، يدرسون الوضع أولاً ثم يتصرفون؛ ولأنهم يفعلون هذا بحكم العادة، يضيعون على أنفسهم فرصاً تتطلب منهم العمل بدون تدبر ولاموازنة.

وهذا ما يدمغهم بصفة الانفعالية. أما الذين لا يفكرون فيبدون لي دوماً وكأنهم متورّطون في وضع من الأوضاع بدون موازنة ولاتدبر، لكنهم ما يلبثون حتى يتبين لهم في وقت لاحق أنهم قد غطسوا في مستنقع. وعلى هذا يمكن اعتبارهم «غير فكريين»؛

ولعل هذه التسمية أنسب لهم من تسمية «فاعلين». فالتدبر والروية، في أحوال معينة، شكل هام جداً من «الفاعلية»، كما هو سياق فعل معقول بالمقارنة مع شخص يهب بلا روية إلى العمل، مهما كان الثمن. لكنني ما لبثت حتى اكتشفت أن تردد الواحد لم يكن ناشئاً دائماً عن روية، وأن مسارعة الآخر إلى الفعل ليست ناشئة بالضرورة عن قلة روية. فغالباً ما يكون تردد الأول ناشئاً عن تهيّب قد اعتاده؛ أو على الأقل عن شيء أشبه بالانكفاء إلى الخلف كلما واجه مهمة أثقل من أن يؤديها؛ على حين أن الفاعلية الفورية من الثاني كثيراً ما تتاح له بسبب رجحان ثقته بنفسه حيال الموضوع. وقد حدتني هذه الملاحظة على صياغة هذه الفوارق النموذجية على النحو التالي: ثمة فريق من الناس، عند رد فعله على وضع معين، ينكفئ قليلاً إلى الوراء في شيء من الرفض غير المنطوق، ثم لايظهر منه رجع عليه إلا بعد ذلك؛ فريق آخر، في نفس الوضع، يهجم على الموضوع برجع فوري، واثقاً من صحة مسلكه ثقة واضحة. الفريق الأول يتميز بعلاقة سلبية معينة حيال الموضوع، والفريق الثاني يتميز بعلاقة إيجابية. وغني عن البيان أن موقف الفريق الأول يتفق مع الموقف الانطوائي، وموقف الفريق الثاني مع الموقف الانبساطي. ولكن هذين الاصطلاحين لايفيداننا شيئاً في حد ذاتهما إلا بمقدار ما يفيدنا اكتشاف «البورجوازي النبيل» في مسرحية موليير أنه إنما يتكلم نثراً في العادة. ولايكون لهذا التمييز قيمة أو معنى إلا إذا تحققنا أن جميع الصفات الأخرى تتماشى مع النموذج. ولايمكن أن يكون المرء انطوائياً أو انبساطياً إلا أن يكون كذلك في كل شيء.

ونعني باصطلاح «انطوائي» أن كل الحوادث النفسية إنما تحدث على نحو يصدق على الانطوائيين جميعاً. كذلك إن وصفنا لفرد معين بأنه انبساطي لايعني شيئاًإلا بمقدار ما يعني أن طوله ست أقدام أو أن شعره بنّي اللون أو أنه عريض الرأس. فهذه الإبانات لا تفيدنا إلا قليلاً زيادة على الحقيقة المجردة التي تعبر عنها. لكن اصطلاح «الانبساطي» يدعى أن له معنى أكثر من ذلك. فهو يبين، عندما يكون الشخص انبساطياً عن أن لواعيته، وكذا لخافيته، صفات محدده؛ وأن مسلكه العام وعلاقته بالناس - بل وحتى مجرى حياته، كل ذلك يبين عن خصائص نموذجية بعينها.

الانطواء والانبساط - وهما موقفان نموذجيان - كل منهما يعني ميلاً أساسياً يحكم السياق النفسي بكامله، ويرسّخ الرجوعات المعتادة؛ ولذلك هو لا يعين نموذج السلوك وحسب، وإنما طبيعة الخبرة الشخصية أو الذاتية. ليس هذا وحسب، وإنما يدلنا أيضاً على نوع فاعلية التعويض التي تقوم بها الخافية التي نريد أن نكشف عنها.

وعندما نحدد الرجوعات المعتادة، نستطيع أن نوقن بأننا قد أصبنا الغرض، لأن هذه الرجوعات تتحكم بالسلوك الخارجي من جهة، وتصوغ أو تقولب الخبرة الخصوصية من ناحية ثانية. إن نوعاً معيناً من السلوك يحدث نتائج متوافقة معه، وفهمنا الشخصي لهذه النتائج ينشيء اختبارات تؤثر بدورها في السلوك، وبذلك تنغلق دائرة مصير الفرد.

رغم أننا لا نشك في أننا نضع أيدينا على قضية حاسمة بواسطة الرجوعات المعتادة، إلا أن مسألة دقيقة تظل مع ذلك قائمة وأعنى بها ما إذا كنا وصفنا خصائصها بشكل يبعث على الرضا. حول هذا الموضوع قد نجد اختلافاً حقيقياً حتى فيما بين من يتساوون في معرفة هذا الحقل الخاص معرفة عميقة. في كتابي عن «النماذج» جمعت كل ما استطعت جمعه دعماً لمفهومي، لكنني بينت بجلاء أنني لا أعتبر نظريتي النظرية الصحيحة الوحيدة، أو النظرية الممكنة الوحيدة، في النماذج. فنظريتي هذه بسيطة للغاية، بما هي مؤلفة من التضاد بين الانطواء والانبساط؛ لكن الصيغ البسيطة ـ لسوء الحظ ـ هي أكثر الصيغ عرضة للشك؛ إذ ما أيسر ما تُغطي على التعقيدات الفعلية فتخدعنا عن حقيقتها. وإني لأتكلم هنا اعتماداً على خبرتي الشخصية، لأني ما كدت أنشر الصياغة الأولى لهذه المعايير حتى تبين لي ـ ويا لذعري الشديد ـ أنني قد أخذت بها على نحو أو آخر. كان شيء ما خارجاً عن جرن الحركة. لقد حاولت تفسير الكثير بأيسر سبيل. كما يحدث غالباً عند الفرحة الأولى بالاكتشاف.

لقد استوقفتني حقيقة لا مراء فيها وهي أننا في الوقت الذي نصنف فيه الناس إلى انطوائيين وانبساطيين، فإن هذا التصنيف لا يشمل جميع الفوارق بين الأفراد الذين قد يندرجون في هذا الصنف أو ذاك. والحق إن هذه الفوارق بلغت من العظم حداً اضطررت معه إلى الشك فيما إذا كان ما قد لاحظته صحيحاً في المكان الأول. وقد اقتضاني تبديد هذا الشك ما يقرب من عشر سنوات من الملاحظة والمقارنة.

لقد أوقعتني مسألة الاختلاف الكبير فيما بين من يندرجون تحت كل صنف في مصاعب جمّة لم تكن في الحسبان ظللت مدة طويلة لم أستطع لها تذليلاً. فما كانت الملاحظات أو تعيين الاختلافات لتسبب لي إزعاجاً كبيراً، لأن أصل المصاعب كان، حتى ذلك الحين كما كان من قبل، إنما هو مشكلة المعايير. كيف أجد الاصطلاحات الصحيحة للفروقات الخصوصية؟ هنا أدركت، لأول مرة، مدى حداثة علم النفس في الواقع. فهذا العلم لا يعدو أن يكون أكثر قليلاً من عماء من الآراء الاستبدادية خيرها ما نتج في قاعة الدرس أو في غرفة الاستشارات عن ولادة عفوية ولدتها عقول العلماء المنعزلة؛ وهي ـ بالتالي ـ آراء استبدادية.

ليست بي رغبة في أن أكون وقحاً، ولكنني لا أستطيع الامتناع عن مواجهة أستاذ علم النفس بعقلية النساء والصينيين وزنوج استراليا. ينبغي لعلم النفس أن يحيط بالحياة كلها، وإلا بقينا محصورين في القرون الوسطى.

لقد اتضح لي أنه لايمكن أن يوجد معايير صحيحة في عماء علم النفس المعاصر؛ بل لابد لنا من أن نصنعها، لا دفعة واحدة بطبيعة الحال، بل على أساس من العمل التحضيري الذي لا يقدر بثمن يتولاه أناس كثيرون لا يسع تاريخ علم النفس أن يمر على أسمائهم مرّ الكرام.

ربما لا أستطيع، في هذه العجالة، أن آتي على ذكر جميع الملاحظات المتفرقة التي أوصلتني إلى اختيار وظائف نفسية معينة واتخاذها معايير لتعيين الفوارق موضوع البحث، وإنما أرغب في تبيان كيف ظهرت لي على قدر ما استطعت فهمها. يجب أن نعلم أن الانطوائي ليس من يتردد أمام الموضوع وحسب، وإنما هو من يفعل ذلك على نحو بالغ التحديد. زد عل ذلك أنه لايتصرف كما يتصرف كل انطوائي آخر من جميع النواحي، بل يتصرف على نحو معين. فكما يضرب الأسد عدوه أو فريسته بمخالبه الأمامية حيث تكمن قوته ولايضرب بذيله كما يفعل التمساح، هكذا تتميز رجوعاتنا المعتادة باستخدام الوظيفة التي نثق بها أكثر من غيرها، وتفعل أكثر من غيرها، وهي الوظيفة التي تعبّر عن قوتنا. لكن هذا لايمنع من أن تأتي رجوعاتنا عرضاً بطريقة تكشف عن مكمن ضعفنا. إن الرجحان الوظيفي يقودنا إلى تشييد أوضاع معينة أو إلى الكشف عنها، في وقت نتجنب فيه أوضاعاً أخرى، وبالتالي نختبر اختبارات خاصة بنا تختلف عن اختبارات غيرنا من الناس. فالذكي يكيف نفسه مع العالم بذكائه، لا كما يفعل ملاكم من الدرجة السادسة، حتى ولو اقتضاه الأمر، حيناً بعد آخر، أن يستخدم قبضته في نوبة غضب. في صراع الوجود والتكيف، يستخدم كل منا أكثر وظائفه نماءً بصورة غريزية، وبذلك تصبح معيار رجوعاتنا المعتادة.

هنا تصبح المسألة بالصيغة التالية: كيف يمكننا أن ندرج جميع هذه الوظائف في مفاهيم عامة تتيح لنا أن نميزها من فوضى الحوادث الممكنة؟ منذ وقت طويل جرى في الحياة الاجتماعية تصنيف غير دقيق من هذا النوع، بنتيجته صرنا نعرف نماذج الفلاح والعامل والفنان والمحارب، وهكذا تمضي القائمة حتى تشمل جميع أصحاب الحرف. لكن هذا التصنيف ليس له إلا علاقة ضئيلة بعلم النفس، لأنه ـ كما قال أحد مشاهير العلماء بخبث ـ يوجد علماء ليسوا أكثر من «حمّالين فكريين».

كل نظرية في النماذج يجب أن تتوفر فيها الدقة. فلا يكفي مثلاً أن نتكلم عن

الذكاء لأنه مفهوم مسرف في عموميته وسعته. إذ يكاد كل سلوك أن يتصف بالذكاء إذا جرى رخواً رهواً، سريعاً وافياً بالغرض. الذكاء، كالغباء، ليس وظيفة بل أسلوب؛ وهذا الاصطلاح لايعلمنا شيئاً أكثر من الكيفية التي تؤدي بها الوظيفة عملها. ونفس الشيء يصح على المعايير الأخلاقية الجمالية. يجب أن يكون في وسعنا تعيين ما الذي يعمل بصورة ظاهرة في الطريق التي اعتادها المرء في رجوعاته. وبذلك نضطر إلى اللجوء إلى مايشبه لأول وهلة، وعلى نحو يثير الفزع، علم النفس الذي كان معروفاً في القرن التاسع عشر؛ غير أننا، في حقيقة الأمر، لا نفعل شيئاً غير أن نعود إلى الأفكار الدارجة في كلامنا اليومي، الذي بمقدور كل إنسان أن يتناوله وأن يفهمه. فمثلاً، عندما أتكلم عن «الفكر»، الفيلسوف وحده هو الذي لايفهم ما أعنيه؛ لكن الرجل العادي لا يجده غير مفهوم؛ لأنه يستخدم هذه الكلمة كل يوم، وفي نفس المعنى العام دائماً، رغم أنه سوف يرتبك قليلاً لو طلبنا منه فجأة أن يعطينا للكلمة تحديداً لا لبس فيه.

ونفس الشيء يصح على «الذاكرة» أو «الشعور». مهما كان تحديد مثل هذه المفاهيم صعباً من الناحية العلمية التي تريد أن تجعل منها مفاهيم سيكولوجية، فما أيسرها على الفهم في الكلام الدارج. الكلام مخزن للصور القائمة على الخبرة، لذلك كانت المفاهيم البالغة التجريد لا تضرب جذورها فيه بسهولة؛ أو هي سرعان ما تنقرض لافتقارها إلى الاتصال بالواقع. لكن الفكر والشعور أمران واقعيان في الدرجة الأولى حتى إن كل لغة تجاوزت المستوى البدائي قد وضعت لهما تعبيريهما اللذين لا يخطئان أبداً. ولذلك يمكننا أن نطمئن إلى أن هذين التعبيرين يتفقان مع وقائع نفسية محددة تماماً، كائناً ما كان التعريف العلمي لهذه الوقائع المحددة.

فمثلاً، كلنا يعلم ما هي الواعية، وما من أحد يشك في شمول هذا المفهوم لحالة نفسية محددة، مهما كان تعريفنا العلمي لها لايبعث على الرضا.

وهكذا اتفق لي أن قمت بصياغة مفاهيمي عن الوظائف النفسية مستمدةً من المفاهيم التي تعبر عنها اللغة الدارجة، واتخذتها معايير للحكم عى الفروقات فيما بين الأشخاص الذين ينضوون تحت نفس نموذج الموقف، أو الموقف النموذجي. فمثلاً، اعتبرت الفكر مثلما هو معتبر عموماً؛ لأن ما استوقفني هو أن كثيراً من الأشخاص يفكرون عادة أكثر من غيرهم، وتبعاً لذلك يعطون الرجحان للتفكير عندما يتخذون القرارات الهامة، ويستخدمون تفكيرهم في محاولة فهم أنفسهم وتكييفها مع العالم؛ وكل ما يحدث لهم فإنما يخضع عندهم للنظر والتدبر، أو على الأقل يتوافقون مع مبدأ

يؤيده التفكير. وهناك أشخاص آخرون يهملون التفكير لصالح عوامل عاطفية، أي لصالح الشعور؛ يتبعون بصورة ثابتة «سياسة» يمليها عليهم شعورهم، ولا يحملون أنفسهم على التفكير إلا إذا حَزَبهم أمر خارق للعادة. هؤلاء يشكلون ضدّاً بيّناً للأولين. ويظهر هذا الفرق ظهوراً واضحاً إذا كان أحد هذين النوعين شريكاً لآخر من النوع الثاني في تجارة أو زواج. وقد يعطي الإنسان الأفضلية للتفكير، إن كان انبساطياً أو انطوائياً، لكنه لا يفكر إلا بالطريقة التي يتميز بها موقفه النموذجي.

غير أن رجحان إحدى هذه الوظائف أو الأخرى لا يفسر لنا جميع الفروقات التي ينبغي لنا الكشف عنها. إن ما أسميه النماذج الفكرية أو الشعورية إنما يحيط بمجموعتين أو فئتين تشتركان أيضاً فيما أستطيع تسميته بالجانب العقلي. ما من أحد يماري في أن الفكر شأن عقلي بصفة أساسية؛ لكن عندما نأتي إلى الشعور تنهض اعتراضات معينة لا أريد الرد عليها ببساطة؛ وإنما أسلّم بأن هذه المشكلة الشعورية كانت إحدى المشاكل التي استأثرت بتفكيري زمناً طويلاً. ومع ذلك، ومن دون ارهاق هذا المقال بمختلف تعريفات هذا المفهوم، فسأقتصر هنا على عرض وجهة نظري حول هذا الموضوع. إن الصعوبة الرئيسية تكمن في أن كلمة «شعور» قابلة للتطبيق على جميع أنواع الطرائق المختلفة وهذا يصح، بصفة خاصة، على اللغة الألمانية؛ ولكننا نلاحظه أيضاً، وإلى حدّ ما، في اللغتين الإنكليزية والفرنسية. لذلك يتوجب علينا، أولاً وقبل كل شيء، أن نميّز تمييزاً دقيقاً بين مفهوم الشعور والإحساس، لأن هذا الأخير يستعمل لكي يشتمل على السياقات الحسية. ثم يتوجب علينا ثانياً أن نبيّن بأن شعور الأسف مثلاً يختلف كل الاختلاف عن «الشعور» بان الطقس سوف يتغير، أو أن أسعار أسهم «الألومنيوم» سوف ترتفع. ولذلك رأيت أن أستعمل كلمة «شعور» على النحو الذي جاءت به في المثال الأول، وأن أهملها - كلما كان الأمر متعلقاً بالاصطلاح السيكولوجي - على النحو الذي جاءت به في المثالين الأخيرين. وهنا يجدر بنا أن نتكلم عن «الإحساس» عندما يتعلق الأمر بأعضاء الحواس، وعن «الحدس» إن كنا نتعامل مع نوع الإدراك الذي لا يمكن إرجاعه إلى الخبرة الحسية الواعية. ولذلك عرّفت الإحساس بأنه إدراك يحدث من خلال سياقات الحس الواعية، والحدس بأنه إدراك يتم بواسطة المحتويات والروابط الخافية (= اللاشعورية).

من الواضح أننا نستطيع أن نتجادل إلى يوم القيامة حول صلاحية هذه التعريفات، لكن الجدل يظل يدور في نهاية الأمر على مسألة الاصطلاحات ليس أكثر. إذ لا يعدو أن يكون الأمر كما لو كنا نتناقش حول تسمية حيوان ما «بوما **Puma**» أو «أسد

الجبل»، في وقت يكون كل ما نحتاج إليه هو أن نعرف ما نريد تعيينه بصورة معينة. إن علم النفس ميدان درس لم يجر التنقيب عنه، ولذا كان لابد من تحديد مصطلحات خاصة به. من المعروف أن درجات الحرارة يمكننا قياسها على طريقة «ريومير» و«كلسيوس» و«فارنهايت»، لكن يجب علينا أن نبيّن النظام الذي نريد السير عليه.

واضح، إذن، إنني أجعل الشعور وظيفة بحد ذاتها وأميزه من الإحساس والحدس. وكل من يخلط هاتين الوظيفتين بالشعور بمعناه الضيق، فواضح أنه لا يستطيع أن يعترف بما للشعور من صفة عقلية. لكننا حين نفصلهما عن الشعور، يتضح لدينا أن القيم الشعورة والأحكام الشعورية ـ أي: مشاعرنا ـ ليست عقلية وحسب، وإنما هي تمييزية ومتماسكة أيضاً في مثل تمييز الفكر ومنطقه وتماسكه. تبدو هذه الإبانة غريبة بالنسبة لإنسان من النموذج الفكري، لكننا نستطيع أن نفهمها عندما يتضح لنا أن الشخص الذي يتمتع بوظيفة فكرية متميزة، تكون فيه الوظيفة الشعورية أقل نمّواً، وأكثر بدائية، وبالتالي موبوءة بوظائف أخرى غير عقلية ولا منطقية ولا تقويمية، وهي الإحساس والحدس.

هاتان الوظيفتان الأخيرتان (وهما الحدس والإحساس) تتعارضان بطبيعتهما مع الوظائف العقلية. فعندما نفكر، فلكي نحكم على شيء أو لكي نصل إلى نتيجة، وعندما نشعر فلكي نضفي قيمة خاصة عى شي؛ أما الإحساس والحدس فوظيفتان إدراكيتان، لأنهما تعرّفاننا بما يجري، من دون تفسير أو تقويم لما يجري. وهما لا تعملان انتقائياً وفقاً لمبادىء، وإنما تتلقيان ما يجري ليس أكثر. لكن «ما يجري» إن هو إلا الطبيعة، والطبيعة شأن غير عقلي بصفة أساسية. فليس هناك طريقة استنتاج يمكننا بواسطتها أن نثبت وجود عدد من الكواكب أو عدد من أنواع الحيوانات ذات الدم الدافىء من هذه الفئة أو تلك. ويعتبر الافتقار إلى العقل نقصاً عندما تدعو الحاجة إلى التفكير والشعور، مثلما يعتبر العقل نقصاً عندما تدعو الحاجة إلى الاعتماد على الإحساس والحدس.

هناك كثير من الأشخاص لا تتصف رجوعاتهم المعتادة بصفة العقلية،لأنها تقوم بصفة أساسية على الإحساس والحدس؛ لكنها لا تقوم عليهما معاً في وقت واحد، لأن الإحساس يناقض الحدس كما يناقض الفكر الشعور. فعندما أحاول أن أستيقن بعقلي وأذني مما يجري فعلاً، لا أستطيع في الوقت نفسه أن أستسلم للأحلام والتخيلات بخصوص ما يقبع في الزاوية. ولما كان هذا هو ما ينبغي للنموذج الحدسي أن يفعله لكي يطلق العنان للخافية أو للموضوع، كان من السهل علينا أن

نرى النموذج الحسي يقف في القطب المضاد للنموذج الحدسي. لسوء الحظ، لا يسعني هنا أن أتناول التنوعات الهامة التي ينتجها الموقف الانبساطي أو الانطوائي في النماذج غير العقلية.

بدلاً من ذلك، أفضل أن أضيف كلمة واحدة عن الآثار التي تحدث للوظائف الأخرى باطراد عندما نعطي الأفضلية لإحداها. نحن نعلم أن الإنسان لا يمكنه أن يكون كل شيء في وقت واحد؛ فهو دائماً ينمّي صفات معينة على حساب غيرها؛ الكليّة لا يمكن تحقيقها أبداً. لكن ماذا يحدث للوظائف التي لم تنمّها الممارسة ولم ندعُها إلى الاستعمال اليومي بصورة واعية؟ هذه الوظائف تبقى على حالة قريبة من البدائية والطفولية، وهي الوظائف غير النامية نسبياً تشكل نوعاً من النقص يتميز به كل نموذج، وتشكل جزءاًلا يتجزأ من مجمل الشخصية. التوكيد الأحادي على التفكير يكون مصحوباً دائماً بنقص في الشعور، والإحساس والحدس المتمايزان مضر أحدهما بالآخر. ويمكننا أن نعرف ما إن كانت وظيفة ما متمايزة أم لا من قوتها ورسوخها وديمومتها ومصداقيتها وخدمتها للتكيف. لكن النقص الوظيفي لا يوصف أو لا يمكن التعرف عليه بسهولة في الغالب. المعيار الأساسي هو افتقاره إلى الكفاية الذاتية وما يترتب على ذلك من اعتماد على الآخرين وعلى الظروف؛ يضاف إلى ذلك أنه يعرّضنا إلى نوبات انفعال وحساسيات في غير وقتها، وكذلك فقدانه للمصداقية فضلاً عن غموضه وجنوحه بنا إلى أن يجعلنا قابلين للإيحاء. نحن دائماً عاجزون عن استخدام الوظيفة الدنيا لأننا لا نستطيع توجيهها؛ إنما نحن ضحاياها في حقيقة الأمر.

وبما أنني مضطر هنا إلى صياغة خطوط عريضة للأفكار الأساسية لنظرية سيكولوجية في النماذج، رأيت ـ آسفاً ـ أن أغفل وصفاً تفصيلياً للقسمات والأفعال الفردية في ضوء هذه النظرية. وكانت النتيجة الإجمالية لعملي في هذا الميدان حتى الوقت الحاضر هي تقويم نموذجين عامين يشملان الموقفين اللذين سمّيتهما الانبساط والانطواء. إلى جانب ذلك، قمت بصياغة تصنيف رباعي يتطابق مع وظائف التفكير والشعور والإحساس والحدس. وكل من هذه الوظائف يختلف في أدائه تبعاً لاختلاف الموقف العام، فينتج لدينا من ذلك أربع تفريعات. وكثيراً ما كان يُعترض عليّ بالسؤال لماذا أتكلم على أربع وظائف لا أكثر من ذلك ولا أقل. أما أن يكون هناك أربع وظائف بالضبط فهذه مسألة حقيقية تجريبية، والحق إن هذه الوظائف الأربع تتيح لنا بلوغ نوع من الكمال كما يدلّنا على ذلك الاعتبار التالي:

فالإحساس يرسخ في أذهاننا ما يصل إلينا عن طريقِهِ، والفكر يتيح لنا التعرف بمعناه، والشعور ينبئنا بقيمته، والحدس يومىء لنا بإمكانيات المصدر والوجهة لما هو كامن في الوقائع المباشرة بهذه الطريقة، يمكننا أن نوجه أنفسنا تجاه العالم المباشر بصورة كاملة كما لو كنا نعين موقعاً جغرافياً بواسطة خطوط اطول والعرض. تشبه الوظائف الأربع جهات البوصلة الأربع من بعض الوجوه، فهي مثلها اعتباطاً، وهي مثلها ضرورة. لا شيء يمنعنا من نقل الجهات الأصلية عدداً من الدرجات على حسب ما يحلو لنا إلى هذه الجهة أو تلك، كذلك لا شيء يمنعنا من أن نعطيها أسماء مختلفة. فالمسألة مسألة اتفاق وقابلية للفهم ليس أكثر.

لكن لا بد لي من الاعتراف بأنني لا أريد التخلي عن هذه البوصلة في رحلات اكتشافاتي السيكولوجية، مهما كان الثمن. ليس لمجرد ذلك السبب البيّن المسرف في بشريته، وهو حبّنا لأفكارنا، وإنما لأنني أقوّم نظرية النماذج انطلاقاً من سبب موضوعي هو ما تقدمه لنا من نظام للمقارنة والتوجيه يجعل في الإمكان شيئاً طالما افتقرنا إليه ألا وهو: السيكولوجيا النقدية.



الفصل الخامس

مراحل الحياة

يعتبر البحث في المشاكل المتعلقة بالمراحل التي يمر بها الإنسان في نموّه من أصعب المهام وأعقدها؛ لأن ما تعنيه لا يقل عن نشر ما انطوت عليه صورة الحياة النفسية في كليتها من المهد إلى اللحد. وفي هذا النطاق الضيق من هذا المقال، لا يمكننا القيام بهذه المهمة إلا بالخطوط العريضة، وينبغي أن يكون مفهوماً تماماً أننا لن نحاول وصف الحوادث النفسية في مختلف المراحل؛ بل سنقتصر على معالجة مشاكل بعينها؛ أي على الأشياء الصعبة التي تبعث على الشك وتتسم بالغموض؛ باختصار، على المسائل التي تسمح لنا بأكثر من جواب؛ بل تسمح لنا بأجوبة هي عرضة للشك على الدوام. ولهذا، سوف يكون لدينا الكثير مما يجب أن نضيف إليه علامة استفهام في أذهاننا. ولعل الأدهى من ذلك أن يكون لدينا أشياء ينبغي لنا التسليم بها عن إيمان، بينما ينبغي لنا أن نطلق لأفكارنا العنان حيناً بعد آخر.

لو كانت الحياة النفسية مؤلفة من حوادث ظاهرة للعيان فقط ـ وهو الذي لم يزل عليه الحال في المستوى الابتدائي ـ إذن لاكتفينا باعتماد المنهج التجريبي اعتماداً لا هوادة فيه. لكن الحياة النفسية عند الإنسان المتمدن باتت حافلة بالمشاكل إلى حد أننا لم نعد نستطيع التفكير إلا في صيغة المشاكل، ثم إن سياقاتنا النفسية باتت مكوّنة من أفكار وشكوك وتجارب تكاد أن تكون جميعها غريبة تماماً عن الإنسان البدائي وعقله الفطري الخافي (= اللاشعوري). إن نشوء الواعية هو ما ينبغي أن نرد إليه وجود المشاكل؛ فالواعية هبة مريبة وهبتنا إياها المدنية. وما خلق الواعية في الإنسان سوى ابتعاده عن الفطرة، ومعارضته فطرته بنفسه. فالفطرة هي الطبيعة، وهي تسعى إلى تأبيدها واستدامتها. أما الواعية فلا تنشد إلا الثقافة أو التنكر للطبيعة. وحتى حين نرجع إلى الطبيعة، بتأثير من حنين جان جاك روسو، فإنما «نثقف» الطبيعة. وما دمنا غارقين في الطبيعة فنحن غير واعين ونعيش في أمان الفطرة التي لا تعرف المشاكل. كل شيء فينا، مما لم يزل من الطبيعة، ينفر من المشاكل، لأنها تثير فينا من الشكوك ما لو استحكم لانعدم بإزالة اليقين ونهض احتمال لتفرق السبل. وحيثما تفرقت بنا السبل أو

تعددت، ابتعدنا عن هٰذي الفطرة ويقينها، وأسلمنا أنفسنا إلى الخوف. وعندئذٍ تصبح الواعية مدعوة إلى القيام بما كانت تقوم به الطبيعة دائماً حيال أبنائها ـ أي لتعطينا القرار اليقين الذي لا يتطرق إليه شك أو التباس ـ وهو الغزو البروميثي ـ وتحل محل الطبيعة في القيام بخدمتنا في نهاية الأمر.

وهكذا تجذبنا المشاكل إلى حالة من اليتم والعزلة حيث تتخلى عنا الطبيعة وتقودنا إلى الوعي. ليس أمامنا باب مفتوح آخر؛ وعندئذ نجدنا مضطرين إلى اتخاذ القرارات واعتماد الحلول على حين كنا من قبل نكل أنفسنا إلى الحوادث الطبيعية. ولذلك كانت كل مشكلة تعترضنا تتيح لنا إمكانية اتساع الواعية. لكنها تضطرنا أيضاً إلى وداع خافية الطفولة وما كان يترتب عليها من اعتماد على الطبيعة. هذا الاضطرار حقيقة نفسية لها من الأهمية ما جعل منها أحد التعاليم الأساسية الرمزية في الديانة المسيحية؛ وهي التضحية بالإنسان الطبيعي الصرف، أي بالكائن الساذج غير الواعي الذي بدأ حياته المأساوية بأكل التفاحة من الفردوس. إن سقوط الإنسان الذي ترويه التوراة يظهر انبثاق فجر الوعي على أنه لعنة والحق إننا في هذا الضوء ننظر إلى كل مشكلة تجبرنا على مزيد من الوعي وتبعدنا عن فردوس الطفولة غير الواعية. ما منا من لا يحلو له التهرب من مشاكله؛ ولو أمكنه الامتناع عن ذكرها لامتنع، بل لأنكر حتى وجودها. بودنا لو نجعل حياتنا بسيطة، أكيدة ناعمة ـ ولهذا السبب عدت المشاكل من المحرمات (= تابو). وإننا نتخيّر اليقين على الشك، والنتائج على التجارب، حتى بدون أن نرى أن اليقين لا ينشأ من الشك، والنتائج إلا من التجارب. والحق إن التنكر للمشكلة لا يورثنا القناعة؛ وإنما تتطلب منا وعياً أكبر وأعلى يمنحنا اليقين والوضوح اللذين نحتاج إليهما.

هذه المقدمة، على طولها، ضرورية لكي نبين طبيعة الموضوع الذي نتناوله، وعندما يتعين علينا أن نعالج المشاكل، نجدنا مضطرين بالغريزة إلى رفض تجربة الطريق الذي يفضي بنا إلى الظلام والغموض. لا نريد أن نسمع إلا النتائج التي لا يشوبها التباس، ونريد أن ننسى تماماً أن هذه النتائج لا يمكن حصولها إلا إذا أدلجنا في الظلام ثم خرجنا منه. ولكي ندلج في الظلام لا بد لنا من أن نستجمع جميع قوى النور التي تتيحها لنا الواعية؛ أي نطلق العنان لتأملاتنا، كما سبق أن قلت. ذلك أننا في معالجتنا لمشاكل الحياة النفسية نقع دائماً على مسائل مبدأ، تعود إلى الميادين الخاصة بأكثر فروع المعرفة اختلافاً، فنزعج رجل اللاهوت ونغضبه بما لا يقل عن إزعاجنا للفيلسوف وإغضابه، والطبيب بما لا يقل عن المعلم، بل إننا نتلمس لنا طريقاً في ميدان العالم

البيولوجي والمؤرخ. هذا المسلك المسرف لا ينبغي لنا أن نرده إلى غطرستنا، بل إلى كون النفس البشرية مركباً فريداً من عوامل تشكل بدورها موضوعات خاصة ذات خطوط من البحث بعيدة المدى. ذلك أن الإنسان ينتج علومه من نفسه ومن تكوينه المميز. فهي أعراض من نفسه.

ولذلك لو سألنا أنفسنا السؤال الذي لا مفر لنا منه «لماذا كان للإنسان مشاكل من دون الحيوان؟»، لدخلنا في شبكة لا انفكاك منها من الأفكار التي تفتقت عنها أذهان الآلاف من أصحاب المواهب العالية على مر القرون. لن أقوم بأعمال «سيزيف» حيال هذه المربكة؛ وإنما سأحاول أن أدلي بدلوي في جملة محاولات الإنسان الإجابة عن هذا السؤال الأساسي.

لا مشكلة بلا وعي. ولذلك ينبغي لنا أن نصوغ السؤال بطريقة أخرى: كيف ينشأ الوعي؟ ما من أحد يستطيع أن يجيب الجواب اليقين عن هذا السؤال؛ وإنما بوسعنا ملاحظة الأطفال الصغار وهم في سياق اكتسابهم للوعي. بوسع كل من الوالدين أن يرى ذلك لو أعاره انتباهاً. وهذا ما نستطيع ملاحظته: عندما «يعرف» الولد شخصاً أو شيئاً، نشعر أن قد صار عنده وعي. ولا شك أن هذا يفسر لنا لماذا حملت إلينا شجرة المعرفة في الفردوس مثل هذه الثمرة المشؤومة.

لكن ما هي المعرفة بهذا المعنى؟ نقول إننا «نعرف» شيئاً عندما نوفّق إلى ربط مفهوم جديد بسياق قائم من قبل بطريقة تجعلنا نضع في واعيتنا لا المفهوم الجديد وحده، بل سياقه أيضاً. ولذلك تقوم «المعرفة» على رابطة واعية فيما بين المحتويات النفسية. لا معرفة بلا ربط فيما بين المحتويات، لأننا يمتنع علينا عندئذٍ أن نعيها. أول طور من أطوار الوعي يمكننا ملاحظته يتألف من مجرد الربط بين محتويين نفسيين أو أكثر. وعند هذا المستوى، تكون الواعية شيئاً متفرقاً ليس أكثر، باعتبار أنها لا تمثل إلا بضع روابط؛ وأما المحتوى فلا نستذكره بعد ذلك. ومن الحقائق المقررة أن الذاكرة المتصلة لا وجود لها في السنوات الأولى من الحياة؛ وفي أفضل الأحوال، لا يوجد إلا جزر من الواعية أشبه ما تكون بمصابيح منفردة، أو أشياء مضيئة، في أعماق الظلام. لكن هذه الجزر من الذاكرة ليست هي نفس الروابط الأولية فيما بين المحتويات النفسية؛ إنها تحتوي على شيء أكثر وشيء أجدّ. هذا الشيء هو هذه السلسلة البالغة الأهمية من المحتويات النفسية التي تشكل ما ندعوه «الأنا» أو «الأنيّة». والأنيّة ـ شأنها كشأن سلسلة المحتويات الأولية تماماً ـ إنما هي موضوع في الواعية، ولهذا السبب يتحدث الطفل عن نفسه في بادئ الأمر بصورة موضوعية،

بصيغة الغائب .. ولا ينشأ الشعور بالذاتية إلا في وقت متأخر، بعد أن تكون المحتويات الأنيّة قد شحنت بطاقة خاصة بها (ويحتمل جداً أن يكون هذا نتيجة للدُربه والمران). ولا شك أن هذه هي اللحظة التي يبدأ فيها الطفل بالتحدث عن نفسه بصيغة المتكلم. عند هذا المستوى تتشكل بداية الذاكرة المتصلة. ولذلك هي استمرار للذكريات الأنيّة بصفة أساسية.

في المرحلة الطفولية من الوعي ليس ثمة من مشكلة؛ لا شيء يتوقف على الذات، لأن الطفل نفسه يظل يعتمد كلياً على أبويه. فكأنه لم يولد بعد تماماً، بل يظل محاطاً بجو أبويه النفسي. إنما تحدث الولادة النفسية، ومعها الشعور بتميّز الأنيّة عن الأبوين، في مجرى الأشياء الطبيعي، في سن المراهقة وما يرافقها من انفجار في الحياة الجنسية. فالتغير الفيزيولوجي يصاحبه تغير نفسي (ثورة نفسية). ذلك أن مختلف الظواهر الجسمانية تمنح الأنيّة نوعاً من التوكيد يجعلها تؤكد نفسها بدون حدّ ولا قيد. وهذا ما يسمى أحياناً بـ «السن التي لا تطاق».

حتى بلوغ هذا الطور تظل حياة الفرد النفسية محكومة بنوازع الغريزة ولا تصادف من المشاكل إلا أقلها، أو هي لا تصادف مشاكل على الإطلاق. وحتى حين تعترض القيود الخارجية سبل النوازع الذاتية، لا تجعله هذه القيود في نزاع مع نفسه. إنه حتى الآن لا يعرف حالة التوتر الداخلي الذي تجلبه المشكلة. ولا تنشأ هذه الحالة من التوتر إلا عندما يصبح القيد الخارجي عقبة داخلية؛ أي عندما يتعارض مع نازع آخر. وباعتماد المصطلح السيكولوجي: الحالة التي تثيرها المشكلة - حالة أن يكون المرء في نزاع مع نفسه - إنما تنشأ عندما تظهر إلى الوجود، إلى جانب سلسلة المحتويات الأنيّة، سلسلة ثانية تساويها في الشدة. لهذه السلسلة الثانية، بما تشتمل عليه من طاقة، أهمية وظيفية تساوي أهمية العقدة الأنيّة، حتى ليمكننا أن ندعوها «أنيّة ثانية»، إذ تستطيع في حالة معينة أن تنتزع القيادة من الأولى. إن من شأن هذا أن يُحدِث ابتعاداً عن النفس؛ وهو الحالة التي تنذر بوقوع المشكلة.

نوجز ما تقدم بما يلي: الطور الأول من الوعي يتكون من التعرف أو المعرفة هو حالة من الفوضى أو العماء. والطور الثاني، وهو طور نشوء العقدة الأنيّة، هو طور الأحادية. أما الطور الثالث فهو خطوة أخرى نحو الوعي، ويتكون من معرفة المرء نفسه بحالته المنقسمة، وهو طور الثنائية أو الازدواجية.

وهنا نبدأ موضوع بحثنا، وأعني به مسألة مراحل الحياة وأطوارها. قبل كل شيء، ينبغي لنا أن نتناول مرحلة الشباب. وتمتد هذه المرحلة بصورة تقريبية ابتداء من

السنوات التي تعقب سنيّ المراهقة مباشرة حتى منتصف العمر، الذي يمتد بدوره بين سن الخامسة والثلاثين وسن الأربعين.

ورب سائل يقول لماذا اخترت البدء بالمرحلة الثانية من الوجود البشري. أليس في سن الطفولة مسائل صعبة؟ والحق إن حياة الطفل النفسية المعقدة مشكلة في الدرجة الأولى من الأهمية في نظر الآباء والمعلمين والأطباء. لكن الطفل إن كان سوياً فليس عنده مشاكل حقيقية خاصة به. إنما تنشأ المشاكل عندما يشب الكائن البشري عن الطوق وتخامره الشكوك حول نفسه ويغدو في نزاع معها.

نحن جميعاً نعرف حق المعرفة من أين تنشأالمشاكل في مرحلة الشباب. فمطاليب الحياة بصورة عامة تضع حداً لأحلام الطفولة لدى غالبية الناس، فإن كان الفرد قد أعد إعداداً كافياً، كان انتقاله إلى الحياة المهنية انتقالاً هادئاً. أما إذا كان متعلقاً بأوهام تتناقض مع الواقع، فلا مفر عندئذٍ من وقوع المشاكل. ما من أحد يخطو خطوة في هذه الحياة إلا وعنده مسلّمات معينة ـ وقد تكون هذه المسلّمات خاطئة أحياناً؛ أي ربما كانت لا تتناسب مع الظروف التي يجد المرء فيها؛ وهي غالباً ما تكون تمنيات أو آمالاً بولغ فيها، أو مصاعب قللنا من شأنها، أو تفاؤلاً ليس له ما يسوّغه؛ أو قد تكون موقفاً سلبياً. وبإمكاننا إعداد قائمة بالمسلمات التي كانت سبباً في أولى مشاكل الوعي.

لكن المشاكل لا تنشأ دائماً عن التضارب بين المسلمات الذاتية والوقائع الخارجية وحسب، وإنما قد ينشأ أيضاً عن اضطرابات داخلية، مثلما هو عليه الحال في الغالب. فقد تنشأ حتى حين تجري الأمور في العالم الخارجي بصورة طبيعية تماماً. إذ غالباً ما تنشأ المشاكل عن اختلال في التوازن النفسي سببه الدافع الجنسي؛ وربما يساوي الدافعَ الجنسي الشعورُ بالنقص الذي ينبع من حساسية مفرطة.

وقد توجد هذه الصعوبات الداخلية حتى يكون التكيف مع العالم الخارجي قد تحقق بدون جديد ظاهر؛ بل وحتى حين يبدو الشباب الذين اضطروا إلى خوض كفاح مرير في سبيل الوجود لا يعانون من مشاكل داخلية، على حين أن الذين كان تكيفهم، لهذا السبب أو ذاك، قد جرى رخواً رهواً، يعانون من مشاكل جنسية أو من نزاعات نشأت عن شعورهم بالنقص.

ومن الناس من لهم أمزجة خاصة تخلق لهم المشاكل؛ وهؤلاء، في الغالب، أناس معصوبون (= مصابون بالعصاب). لكن من سوء الفهم الخطير خلط هذه المشاكل بالعُصاب. فثمة فرق كبير بين الاثنين: المعصوب مريض لأنه يجهل مشاكله ولا يعرف

بها، بينما صاحب المزاج يعاني من مشاكل يعرفها ويشعر بها، لكن دون أن يكون مريضاً.

ولو نحن ذهبنا نحاول استخلاص العوامل الأساسية التي تتفرع عنها المشاكل التي نجدها في طور الشباب، لوجدنا في جميع الحالات سمة خصوصية: تعلقاً متفاوت الظهور بالمستوى الطفولي من الوعي، وتمرداً على القوى الحاسمة فينا وفيما حولنا، التي تميل إلى زجّنا في العالم. إن شيئاً فينا يريد أن يظل طفلاً، أو غير واعٍ، أو واعياً ـ في أبعد الأحوال ـ على الأنيّة فقط؛ هذا الشيء لا يريد منا ان نفعل شيئاً، أو ننغمس في شهوتنا إلى اللذة أو السلطة. نلاحظ في هذا الميل شيئاًأشبه ما يكون بعطالة المادة، وهو أن نبقى على حالة، ما زالت موجودة حتى الآن، ذات مستوى من الوعي أصغر من الوعي في طور الثنائية أو أضيق أو أكثر أنيّة منه. ذلك أن الإنسان في هذا الطور مضطر لأن يعترف ويقبل بما هو مختلف وغريب عنه وأن يعتبره جزءاً من حياته بالذات، نوعاً من «وأنا ـ أيضاً» أو من «وأنا ـ كمان»!

إن اتساع أفق الحياة هو السمة الأساسية في طور الثنائية الذي نتصدى له بالمقاومة. ومن الثابت أن هذا الاتساع يبتدىء قبل زمن من هذه المرحلة؛ فهو يبتدىء عند الولادة، في اللحظة التي يغادر فيها الجنين رحم أمه الضيقة، ثم يأخذ في الاتساع شيئاً فشيئاً حتى يبلغ نقطة حرجة من تلك المرحلة وعندئذٍ يبدأ بمقاومته بعد أن تحدق به المشاكل من كل جانب.

ماذا يحدث لو تغير هذا الإنسان وأصبح تلك «الأنيّة الأخرى» الغريبة، بعد أن تكون «الأنيّة الأولى» قد تلاشت في غيابة الماضي؟ ولعلنا نحسب هذا الأمر قابلاً للحدوث. والحق إن الهدف الحقيقي من التعليم الديني، بدءاً من الحض على التخلص من «آدم القديم»، رجوعاً في الزمان إلى طقوس الولادة الجديدة لدى الأقوام البدائية، إنما هو تحويل الكائن البشري إلى انسان مستقبلي جديد، وتهيئة فرص الانقراض أمام أشكال الحياة القديمة.

يعلمنا علم النفس أنه، بمعنى ما، لا يوجد في النفس شيء قديم، وفي نفس الوقت لا شيء يتلاشى نهائيا، في الواقع. حتى القديس بولس لم يُترك بدون شوكة في الجسد. ومن يقِ نفسه من الجديد والغريب وينكفىء إلى الماضي، يقع في نفس الحالة العُصابية التي يقع فيها من يتواحد مع الجديد ويهرب من الماضي. والفرق الوحيد بينهما أن أحدهما انفصل عن الماضي، والآخر انفصل عن المستقبل. من حيث المبدأ، كلاهما يفعل نفس الشيء؛ كلاهما ينقذ حالة ضيقة من الوعي. والخيار هو كسر هذه

الحالة بواسطة التوتر الكامن في اصطراع الأضداد ـ في طور الثنائية ـ وعندئذٍ تنشأ حالة من الوعي أوسع وأرقى.

لو أمكن الوصول إلى هذه النتيجة في المرحلة الثانية من الحياة لكان الأمر مثالياً ـ لكن هنا المشكلة، لسبب واحد هو أن الطبيعة لا تهتم أبداً بمستوى أعلى من الوعي؛ إنما الأمر عندها هو علىالعكس من ذلك. ثم إن المجتمع لا يقدر تقديراً عالياً هذه المآثر التي تجري في داخل النفس، فهو يمنح جوائزه دائماً للأعمال لا للأشخاص ـ هؤلاء يُكافَؤون، في القسم الأعظم، بعد الموت. وإن كان الأمر كذلك، كان الحل المخصوص لهذه المشكلة أمراً اضطرارياً: نحن مضطرون إلى الاقتصار على ما هو في متناولنا وإظهار استعدادات مخصوصة، لأننا بهذه الطريقة نستطيع اكتشاف وجودنا الاجتماعي.

العمل والمنفعة وما أشبه ذلك هي المُثل العليا التي يبدو أنها تنتشلنا من اختلاط المشاكل المتزاحمة؛ وربما تكون هي نجمنا القطبي في مغامرة امتداد وجودنا النفسي وتصليب عوده، ولعلها تعيننا على ضرب جذورنا في العالم؛ لكنها لا تستطيع أن تفضي بنا إلى تنمية واعيتنا التي أعطيناها اسم الثقافة. على أي حال، إن هذا هو المجرى الطبيعي في طور الشباب، وهو في جميع الظروف خير من التخبط في مُضطَرَب المشاكل.

ولذلك يتم حل المشكلة عى الوجه التالي: كل ما يعطينا إياه الماضي يتكيف تبعاً لإمكانيات المستقبل ومتطلباته، فنقتصر على ما هو في متناولنا؛ وهذا يعني أننا نستبعد جميع الإمكانيات الأخرى: فإنسان يفقد جزءاً قيّماً من ماضيه، وآخر جزءاً قيّماً من مستقبله. وما منا من لا يتذكر أصدقاء له أو زملاء دراسة كانوا يبشرون بمستقبل مثالي حين يصيرون في سن الشباب، ولكن عندما التقينا بهم فيما تلا من السنين وجدناهم قد يبس عودهم وانجحروا في قالب ضيق. هؤلاء أمثلة على الحل الذي أشرنا إليه.

غير أن المشاكل الخطيرة في الحياة لا تنحل بصورة نهائية أبداً، وإذا بدت لنا أنها كذلك، كان معنى ذلك أننا أضعنا شيئاً. إن معنى المشكلة وتصميمها لا يكمن في حلها، وإنما في العمل الدائب على حلها، وهذا وحده يحفظنا من السخف والتحجر. وهذا ينطبق أيضاً عى حل المشاكل المتعلقة بطور الشباب، وهوالحل الذي ينهض على الاقتصار على ما هو في متناولنا؛ لكن مفعوله غير دائم ولا يسري إلا مؤقتاً بمعنى أعمق. طبعاً، أن نحتل مكانة في المجتمع، وأن نغير من طباعنا تغييراً يتلاءم كثيراً أو قليلاً مع هذا الوجود، لهو عمل بالغ الأهمية في كل الأحوال. إنه صراع نخوضه مع

أنفسنا كما نخوضه مع العالم الخارجي، وهو أشبه ما يكون بصراع الطفل دفاعاً عن أنيّته. ويجب أن نسلم بأن هذا الصراع غير ملحوظ في معظمه لأنه يحدث في الظلام؛ غير أننا عندما نرى أوهام الطفولة وسوابق أفكارها وعاداتها الأنانية كيف تظل تتشبث عنيدةً فيما يليها من السنين ـ عندئذٍ ندرك مدى الجهد الذي بذلته في تكوينها. ثم إن هذا ينطبق أيضاً على المثل العليا والمعتقدات والأفكار التي ترشدنا وعلى المواقف التي نخرج بها إلى الحياة ـ التي في سبيلها نقاتل وفي سبيلها نتألم ونحرز الانتصارات: إنها تنمو بنمونا، حتى إنها لتصير إيّانا ظاهرياً، ولذلك نؤيّدها مسرورين ونعدها من الأمور البديهية، تماماً مثلما يؤكد الطفل أنيّته في وجه العالم رغم أنفه ـ وأحياناً على رغم أنف نفسه!

كلما دنونا من منتصف العمر، وأفلحنا في تحصين أنفسنا داخل منطلقاتنا الشخصية ومركزنا الاجتماعي، بدا الأمر لنا كما لو أننا عرفنا الطريق الصحيح والمثل العليا ومبادىء السلوك القويم، فنحسبها صالحة للأبد، ونجعل من التمسك بها إحدى فضائلنا. نحن نغضي كليّاً عن الحقيقة الأساسية، وهي أن المآثر التي يكافئنا عليها المجتمع إنما نجنيها على حساب الانتقاص من شخصيتنا. إن جوانب كثيرة من الحياة، وكان ينبغي لنا أن نختبرها، تظل قابعة في بيت المؤونة بين الذكريات التي تراكم عليها الغبار. حتى إنها لتكون في أكثر الأحيان ناراً موقدة تحت الرماد.

تظهرنا الجداول الإحصائية عى زيادة تكرار حالات الكآبة عند الرجال الذين بلغوا سن الأربعين أو دَنَوا منها. أما النساء فتبدأ عندهن المتاعب العصابية بوجه عام في سن مبكرة بعض الشيء. في هذه المرحلة من الحياة ـ بين الخامسة والثلاثين والأربعن ـ نرى في النفس البشرية تغيراً كبيراً يجري إعداده. في أوّله، لا يكون التغير شعورياً ظاهراً، بل علامات غير مباشرة على تغير يبدو أنه يصعد من الخافية (= اللاشعور). وفي الغالب يكون أشبه بتغير بطيء في شخصية الفرد، وفي حالات أخرى ربما تعود إلى الظهور ملامح بعينها كانت اختفت منذ سن الطفولة؛ أو تبدأ تضعف بعض الميول والاهتمامات، لكي تنهض ميول واهتمامات أخرى تحل محلها. كذلك كثيراً ما يحدث أن تتصل المعتقدات والمبادىء التي سلمنا بها حتى ذلك الحين وتقسو إلى حد تصل معه إلى التعب وعدم التسامح؛ وهذا يحدث عند نقطة ونحن ندلف إلى الخمسين. عندئذٍ يبدو الأمر لنا كما لو أن وجود هذه المبادىء قد تعرّض للخطر، فيصبح من الضروري تثبيتها وتقويتها.

نبيذ الشباب لا يظل صافياً مع تقدم السن، بل غالباً ما يتكدّر صفوه. وبوسعنا أن

نرى جميع المظاهر التي ذكرناها لتوّنا تطفو إلى الأعلى عاجلاً أحياناً وآجلاً أحياناً أخرى، وهي على أوضح ما تكون عند الأحاديين. وعندي أن تأخر ظهورها غالباً ما يرجع إلى بقاء الأبوين على قيد الحياة. وعندئذٍ تكون الحال كما لو أن فترة الشباب قد استمرت على خلاف الأصول. لقد عانيت هذا بصورة خاصة في حالات أناس عمر آباؤهم طويلاً، حتى إذا مات الأب كان لموته فعل النضج السابق لأوانه الذي كاد أن يكون أمراً مفجعاً.

أعرف رجلاً تقياً كان يعمل راعي كنيسة؛ لما جاوز الأربعين أخذ يبدي تشدداً لا يطاق في أمور الأخلاق والدين، وصار في نفس الوقت حادّ المزاج بشكل ظاهر؛ ثم أمسى ليس أكثر من «عمود الكنيسة» المنخفض القابع في الظلام. وظل ماضياً على هذا المنوال حتى بلغ الخامسة والخمسين حين استيقظ فجأة في إحدى الليالي وقال لإمرأته: «الآن عرفت أخيراً .. ما أنا في الحقيقة إلا وغد!» لكن هذه المعرفة الذاتية لم تبق بدون آثار. لقد أنفق سنيّ عمره الأخيرة في حياة صاخبة بدّد فيها شطراً كبيراً من ثروته. من الواضح أنه شخص ظريف جداً، قادر على الاستقصاء في كلا الاتجاهين.

إن لتكرار الاضطرابات العُصابية هذه السمة العامة كلما تقدم العمر بالإنسان: تفضح محاولة نقل الميول النفسية الشبابية إلى ما وراء وصيد سن التمييز. مَن منا لا يعرف أولئك الشيوخ الظرفاء الذين ألزموا أنفسهم دائماً بتسخين طبق أيام الدراسة وإيقاد شعلة الحياة في ذكريات بطولة أيام الشباب ويلتزمون جهالةً ميؤوساً منها فيما تبقى لهم من العمر؟ هؤلاء ليسوا بعصوبيين، بل ثقيلون متجمدون. لأن المعصوب شخص لا يستطيع أبداً أن تكون له الأشياء كما يريد أن تكون في الحاضر، فهو بالتالي لا يستطيع أن يستمتع بالماضي أبداً.

والمعصوب كما أنه لم يستطع أن يتهرب من الطفولة فيما مضى، كذلك هو الآن لا يستطيع أن يتخلى عن الشباب؛ إنه يخاف من الأفكار الرمادية التي تشعره بتقدم سنّه؛ وهو إذ يشعر بأن المستقبل أمامه أمر لا يُحتمل. نجده يجهد دوماً لأن ينظر إلى الخلف. وكما أن الشخص الطفولي يخشى من المجهول في العالم وفي الوجود البشري، كذلك يخشى من تقدمت به السن النصف الثاني من الحياة؛ إذ يبدو له الأمر كما لو أن مهمات مجهولة تحف بها المخاطر مطلوب منه أن يقوم بها، أو كما لو أن حياته تبدو له حتى الآن حياة جميلة غالية لا يمكنه الاستغناء عنها.

ألعله ـ في العمق ـ خوف من الموت؟ إن هذا لا يبدو لي أمراً محتملاً جداً؛ لأن الموت لم يزل بعيداً؛ ولذلك لا ينظر إليه إلا في ضوء مفهوم تجريدي. تُظهرنا الخبرة

على أن ألأساس والسبب في جميع صعوبات هذه النقلة إنما يكمنان في تغير عميق ومميز يحدث في داخل النفس. ولكي أصف هذا التغير أشبهه بمجرى حركة الشمس اليومية ـ لكنها شمس لها مشاعر الإنسان وواعيته المحدودة. في الصباح، تشرق الشمس من قلب بحر الليل، بحر الخافية (اللاشعور)، وتطل على العالم المتألق الذي يمتد أمامها على مسافة تتسع باطّراد كلما علت في كبد السماء. وهي، إذ توسّع ميدان فعلها كلما علت، تدرك أهميتها وترى أن هدفها هو الوصول إلى أعلى ارتفاع ممكن حتى تُشيع بركاتها على أوسع نطاق. بهذا الإيمان تواصل سيرها غير المؤمل حتى تصل إلى السمت؛ وهو سير غير مؤمّل لأن سرعته وحيدة فريدة، ولا يمكن احتساب أعلى نقطة فيه مقدّماً. حتى إذا كان الظهر بدأت بالنزول. والنزول معناه عكس الأهداف والقيم التي كانت عزيزة غالية عند الصباح؛ وعندئذٍ تقع الشمس في تناقض مع نفسها، حتى ليُمسي الأمر كما لو أن عليها أن تسحب أشعتها إلى الداخل بدلاً من إصدارها، فلم يلبث النور والدفء حتى يخفتا وينطفئا في نهاية المطاف.

كل تشبيه أعرج؛ وهذا التشبيه لا يقل عرجاً عن غيره. ثمة حكمة فرنسية توجز لنا ذلك في نوع من الإذعان الساخر: ليت الشباب يدري، وليت الشيخوخة تقدر!

لحسن الحظ، نحن البشر لسنا شموساً تطلع وتغيب، وإلا لكُنّا رحلنا بعيداً عن قيمنا الثقافية. إلا أن فينا شيئاً يشبه الشمس؛ فالكلام عن الصباح والربيع، وعن المساء والخريف، ليس مجرد رطانة عاطفية. فنحن بهذا لا نعبر عن حقيقة سيكولوجية وحسب، وإنما عن حقيقة فيزيولوجية أيضاً؛ ذلك لأن الانقلاب عند الظهيرة يغير حتى من صفاتنا الجسمانية. ويمكننا أن نلاحظ عند شعوب الجنوب بصفة خاصة أن المرأة العجوز يخشن ويعمق صوتها ويطرّ شاربها وتقسو ملامح وجهها وتتسم بغير ذلك من سمات الذكورة. كما نلاحظ، من ناحية ثانية، أن الطبيعة المذكرة عندهم تخفف منها ملامح أنثوية كالسمنة ونعومة قسمات الوجه.

في الأدب الأثنولوجي حكاية تروى عن قائد حرب هندي لما بلغ منتصف العمر ظهر عليه «الروح الأعظم» في المنام وطلب منه منذ ذلك الحين فصاعداً أن يجلس بين النساء والأطفال، وأن يرتدي ملابسهن ويأكل من طعامهن؛ فامتثل للأمر بدون أن يفقد شيئاًمن هيبته. إن هذه الرؤيا تعبر تعبيراً صادقاً عن الانقلاب النفسي الذي يحدث للإنسان في ظهيرة الحياة، أو عند بداية انحدارها. فقيم الإنسان، بل وحتى جسمه، كل ذلك يميل إلى الخضوع للانقلاب نحو النقيض.

يمكننا تشبيه الذكورة والأنوثة ومكوناتهما النفسية بمخزن استُنفدت منه في النصف

الأول من الحياة مقادير غير متساوية. فالرجل يستنفد مخزوناً ضخماً من مادة الذكورة، ويتعين عليه الآن أن يستعمل القليل الباقي من مادة الأنوثة. وما يجري مع المرأة هو العكس تماماً، فهي تتيح لمخزونها المهمل من مادة الذكورة أن ينشط في أواخر أيامها.

وترجح كفة هذا التحول في مجال النفس بأكثر من رجحانها في مجال الفيزياء. فكثيراً ما يصادفنا امرؤ في الأربعين أو الخمسين يترك عمله وتقوم امرأته بارتداء البنطلون وتفتح حانوتاً صغيراً تؤدي فيه أعمالاً تتطلب منها مهارة يدوية في بعض الأحيان. ومن النساء من لا يكترثن بالمسؤولية الاجتماعية ولا يستيقظ فيهن الوعي الاجتماعي إلا بعد سن الأربعين. ولقد بات من الشائع جداً في الحياة العملية الحديثة - ولا سيما في الولايات المتحدة - أن يحدث للناس انهيار عصبي في سن الأربعين أو بعده. ونحن لو درسنا ضحايا هذا الانهيار عن كثب لوجدنا أن الشيء الذي انهار إنما هو الأسلوب المذكر في الحياة الذي ظل يحتل الساحة حتى الآن؛ وأما الباقي فرجل مؤنث. وفي الاتجاه المعاكس يمكننا ملاحظة النساء في نفس هذه المجالات من العمل وقد تميّن في النصف الثاني من الحياة ذكورة غير شائعة وصرامة تلقي بالمشاعر والقلب على قارعة الطريق. وما أكثر ما يكون هذا الانقلاب مصحوباً بجميع أنواع الكوارث الزوجية؛ إذ ليس من الصعب أن نتصور ما يحدث عندما يكتشف الزوج مشاعره الرقيقة، والزوجة ذكاءها الحاد.

ولعل أسوأ من هذا كله أن تكون هذه الميول عند أناس مثقفين وأذكياء لكنهم لا يعرفون شيئاً حتى عن إمكانية حصول مثل هذه التحولات، فنجدهم يخوضون غمار النصف الثاني من الحياة وهم عزّل من السلاح تماماً، أو لعله يوجد كليات لمن هم في سن الأربعين تعدهم لما تبقى لديهم من العمر ومتطلباته مثلما تقوم الكليات العادية بإعداد الشباب لمعرفة العالم والحياة؟ كلا، لا يوجد ولا واحدة. فنحن نخطو خطواتنا في «عصر» الحياة ونحن عزّل تماماً. وشرّ من ذلك أننا نتخذ هذه الخطوات ومعنا سوابق افتراضات خاطئة بأن حقائقنا ومثلنا العليا سوف تظل تخدمنا كما خدمتنا حتى الآن. لكننا لا نستطيع أن نعيش «عصر» الحياة طبقاً لبرنامج «صبح» الحياة؛ لأن الذي كان كبيراً عند الصباح أمسى صغيراً عند المساء، وما كان صدقاً صباحاً أمسى كذباً مساءً. لقد بلغ من توليت معالجتهم ونقبت في حجرات نفوسهم السخية، ممن كانوا في سن متقدمة، من الكثرة حداً يمنعني من ألا أتأثر بهذه الحقيقة الأساسية.

على من تقدمت به السن أن يعلم أن حياته غير سائرة صُعُداً، ولا هي ماضية في

التفتح؛ إنما عليه أن يعلم أن ثمة سياقاً داخلياً عنيداً يفرض على الحياة أن تتقلص. فالشاب يكاد أن يأثم، لا بل من الخطر عليه، إذا هو أسرف في الإنشغال بنفسه، بينما الكهل من واجبه بل من الضروري له أن يمنح نفسه اهتماماً جاداً.فالشمس، بعد أن تكون قد أراقت ضياءها سخيّة على العالم. تعود فتلملم أشعتها لكي تضيء نفسها. كثير من الشيوخ، بدلاً من أن يفعلوا ذلك، يفضلون الاهتمام بصحتهم حتى الوسوسة، أو هم يصابون بداء البخل، أو يصبحون نظريين غير عمليين، أو مهللين للماضي، أو مراهقين إلى الأبد ـ كل هذه تعويضات يرثى لها عن إنارة نفوسهم؛ لكنها آثار لابد منها تنتج عن التوهم بأن النصف الثاني من الحياة يجب أن تحكمه مبادىء النصف الأول.

قلت لتوّي إن لدينا مدارس لمن بلغوا سن الأربعين، لكن هذا القول غير صحيح تماماً. فأدياننا كانت على الدوام هي هذه المدارس فيما مضى؛ لكن كم منّا من يعتبرها اليوم كذلك؟ كم منا نحن، الطاعنين في السن، مَن تربّى وتَنَشّأ في هذه المدارس، وتم إعداده من أجل النصف الثاني من الحياة، ومن أجل الشيخوخة، ومن أجل الخلود؟

إن الكائن البشري ما كان ليبلغ سن السبعين أو الثمانين لو لم يكن لهذا العمر الطويل معنى بالنسبة إلى النوع الذي ينتسب إليه. إن «عصر» الحياة البشرية أيضاً يجب أن يكون له معنى خاص به، ولا يمكن القبول به هدفاً عندما يكون الوجود بالغ الشقاء إلى حد يطيب لنا معه أن نضع له نهاية. أو عندما نكون مقتنعين بأن الشمس تسعى إلى غروبها ـ، لكي تنير أقواماً بعيدين ـ، بنفس العزيمة التي تبديها وهي ترتفع في كبد السماء. لكن الإيمان اليوم قد أضحى فناً بالغ الصعوبة حتى لقد بات الناس معه، ولا سيما المثقفين، لا يكادون يجدون طريقهم إليه. لقد أدمنوا عادة التفكير أن المسائل المتعلقة بالخلود، الآراء متضاربة بشأنها وليس عليها براهين مقنعة. وحين أصبح «العلم» هو الشعار الذي يحمل وزن القناعة في عالمنا المعاصر، رحنا نطالب ببراهين علمية لكن المثقفين القادرين على التفكير يعلمون أن البرهان عى شيء من هذا القبيل ليس له محل على الإطلاق، لأننا لا نعرف عنه شيئاً.

بودي أن أشير هنا إلى أننا، لنفس السبب، لا نستطيع أن نعرف إن كان يحدث شيء لشخص بعد موته. لا نستطيع الجواب لا سلباً ولا إيجاباً. كل ما في الأمر أننا لا نملك عليه براهين علمية محددة على نحو أو آخر؛ ولذلك نجدنا في نفس الموقع عندما نتساءل إن كان كوكب المريخ آهلاً بالسكان أم لا. وسكان المريخ، إن وجدوا، لا يعبؤ ون إن كنا نثبت أو ننفي وجودهم. فقد يكونون موجودين أو لا يكونون. وهذا هو

موقفنا من مسألة الحياة بعد الموت ـ وهي مسألة يمكننا أن نصرف النظر عنها.

لكن هنا يستيقظ فيّ وجدان الطبيب ويحملني على قول كلمة جوهرية في هذه المسألة. لقد لا حظت أن الحياة الهادفة هي بعامة خير للمرء أن يواكب الزمن في جريانه من أن يسير بعكسه إلى الخلف. في نظر الطبيب، الرجل العجوز الذي لا يستطيع توديع الحياة يبدو هزيلاً ومعتلاً في مثل الهزال والاعتلال الذي يبدو على الشاب الذي لا يستطيع أن يعانق الحياة. والحق إن المسألة في أكثر الحالات هي مسألة نفس الشهوة الصبيانية ونفس الخوف ونفس العناد والرغبة الطاغية عند أحدهما كما هي عند الآخر. وإني، وأنا الطبيب، لعلى قناعة بأن اكتشاف هدف في الموت بوسع المرء أن يسعى إليه لهو أمر صحي ـ إن كان لي أن أستعمل هذه الكلمة ـ، وأن الانصراف عنه أمر مناف للصحة، وإنه أمر غير طبيعي، من شأنه أن يسلب الغاية من النصف الثاني من الحياة. ولذلك أعتبر التعليم الديني المتعلق بالحياة بعد الموت موافقاً لمنطلق الصحة النفسية. أنا إن سكنت بيتاً وأنا عالم بأنه سوف ينهدّ على رأسي بعد أسبوعين، تصبح جميع وظائفي الحيوية مسكونة بهذه الفكرة؛ أما لو شعرت بأنني في مأمن؛ فإن بإمكاني السكن فيه وأنا مطمئن ناعم البال. كذلك من الأمور المرغوب فيها في العلاج النفسي أن نعتبر الموت نقلة ليس أكثر ـ جزءاً من سياق حياة ذات مدى ومدة لا تطالها معرفتنا.

رغم أن معظم الناس لا يعرفون لماذا تحتاج أجسامهم إلى الملح، إلا أن كلاً منهم يطلبه لكي يلبي به حاجة غريزية. نفس الشيء ينطبق على أشياء النفس. منذ الأزمنة الغابرة والسواد الأعظم من الناس يشعرون بحاجة إلى الإيمان بديمومة الحياة. ولذلك تفرض علينا مقتضيات العلاج ألا نسلك في طرقات فرعية، بل في منتصف الطريق الذي سلكته البشرية، وبذلك يكون تفكيرنا صحيحاً تماماً فيما يتعلق بمعنى الحياة، حتى وإن لم نفهم ما نحن نفكر فيه.

هل لنا أن نفهم ما نحن نفكر فيه؟ إن التفكير الذي نفهمه عبارة عن معادلة: ما يخرج منه ليس سوى ما يدخل فيه. هذا هو عمل العقل لكن ما وراءه تفكير في الصور البدئية، في الرموز الأقدم من الإنسان التاريخي، المركوزة فيه منذ أقدم الأزمنة؟ هذه الصور أو الرموز حية أبداً على تعاقب الأجيال، وما زالت تكون الأساس في بنية النفس البشرية، ولا يمكننا أن نحيا حياتنا كاملةً ما لم ننسجم مع هذه الرموز، وإنه لمن الحكمة أن نعود إليها. فالمسألة ليست مسألة إيمان، ولا مسألة عرفان، بل هي موافقة تفكير مع الصور البدئية الخافية (= اللاشعورية). إنها مصدر جميع الأفكار الخافية؛

ومن هذه الأفكار البدئية فكرة الحياة بعد الموت. العلم وهذه الرموز لا يتكافآن. إنها الشروط التي لا بد منها للخيال؛ إنها المعلومات الأولية ـ المواد التي ليس يسع العلم أن ينكر ملاءمتها وصحة وجودها ارتجالاً. إذ ليس له أن يعاملها إلا على أساس أنها معطيات واقعية، تماماً مثلما يفعل عندما يكتشف وظيفة كوظيفة الغدّة الدرقية مثلاً. قبل القرن التاسع عشر، كانت تعتبر الغدة الدرقية عضواً لا معنى له، لا شيء إلا لأنها لم تكن مفهومة. كذلك إن من قصر النظر أن نقول اليوم إن الصور البدئية لا معنى لها. وعندي إن هذه الصور أشبه شيء بأعضاء نفسية، وإني أعاملها بأقصى العناية، يحدث أحياناً أن يملي علي واجبي أن أقول لمريض متقدم في السن: «صورتك عن الله، أو فكرتك عن الخلود، ضامرة؛ وبالتالي استقلابك النفسي عاطل عن العمل». إن علاج الخلود القديم أكثر عمقاً وأبعد معنى مما يخيل إلينا.

وهنا أعود لحظة إلى تشبيه الشمس. إن الدرجات المائة والثمانين من قوس الحياة يمكن تقسيمها إلى أربعة أقسام. الربع الأول، وهو الواقع إلى الشرق، طفولة، وهي الحالة التي نخلق فيها المشاكل لغيرنا، دون أن نكون على وعي بمشكلاتنا الخاصة. لأن المشكلات التي نعيها هي التي تملأ الربعين الثاني والثالث؛ على حين أننا في الربع الأخير، في نهاية الشيخوخة، نعود فننحدر إلى مستوى خلق المشكلات لغيرنا، حين لا نكون فيها مبالين بحالة الوعي. الطفولة ونهاية الشيخوخة طوران مختلفان كل الاختلاف، لكن يجمعهما عنصر مشترك: الانغماس في الحوادث النفسية الخافية (= اللاشعورية). ولما كان عقل الطفل ينشأ عن الخافية (= اللاشعور)، كانت سياقاته النفسية ـ وإن كانت لا تُفهم في يسر ـ ليس من الصعب تبيّنها مثلما هو من الصعب تبيّن السياقات النفسية لدى الطاعن في السن الذي عاد ثانية فغاص في الخافية، وأخذ يتلاشى فيها تدريجياً. الطفولة والشيخوخة طوران من أطوار الحياة ليس فيهما مشكلات واعية، ولهذا السبب لم أتطرق إليهما في هذا البحث.

الفصل السادس

موازنة بين فرويد ويونغ

حقيق بمن يريد أن يتولى بحث الفرق بين مذهب «فرويد» ومذهبي أنا أن يكون طرفاً ثالثاً يقف خارج دائرة تأثير الأفكار التي تندرج تحت اسم كل منا. هل يمكن إيلائي الثقة بأن أكون حيادياً إلى درجة أرتفع معها فوق أفكاري؟ وهل بوسع إنسان أن يفعل ذلك؟ إني لأشك في الأمر. ولو قيل لي إن شخصاً استطاع أن يبذ «البارون منشهاوزن» بتحقيقه هذه المأثرة، لأيقنت أن أفكاره مستعارة.

صحيح أن الأفكار ذات الانتشار الواسع ليست ملكاً لمن نزعم أنه صاحبها، بل العكس هو الصحيح، إنه هو مسترق لأفكاره. إن الأفكار التي نهلل لها بما هي حقائق إنما تتمتع بشيء خاص بها من حيث ذاتها. هذه الأفكار، رغم أنها تظهر إلى الوجود في وقت معين، إلا أنها أفكار غير زمانية على الإطلاق. فهي تطلع من مجال الحياة النفسية ذات الصفة التكاثرية التي ينبت منها العقل الزائل (الوقتي) في الإنسان الفرد، مثلما ينبت النبات ويزهر ويحمل الثمر والبزر، ثم يذوي ويموت. الأفكار تنبع من ينبوع لا تحيط به حياة شخصية واحدة لانسان واحد. نحن لا نخلقها، بل هي تخلقنا. والحق إننا عندما نتعامل مع الأفكار لا بد لنا أن ندلي باعتراف، لأنها تنقل إلى رائعة النهار ليس خير ما فينا وحسب، وإنما أقبح ما فينا من نقائص وعيوب أيضاً. وإن هذا ليحدث في الأفكار المتعلقة بعلم النفس بصفة خاصة. من أين تأتي هذه الأفكار إن لم يكن من أكثر جوانب الحياة الذاتية؟» أليست كل خبرة تفسيراً ذاتياً إلى حد كبير، حتى في أحسن الظروف؟ ثم أليست الذات هي أيضاً حقيقة موضوعية بما هي جزء من العالم؟ وما يصدر عنها إنما يأتي من التربة العالمية، تماماً مثلما تقيم الأرض التي نقتسمها جميعنا معاً أود الكائن العضوي الأندر والأغرب وتمده بالغذاء. تحديداً، أكثر الأفكار الذاتية، بما هي أقرب إلى الطبيعة وإلى الكائن الحي، هي التي تستحق أن تكون الأكثر صحة. لكن ما هو الصحيح أو ما هي الحقيقة؟

لأغراض تتعلق بعلم النفس، أعتقد أنه خير لنا أن نتخلى عن مفهوم يقول إننا اليوم في وضع يسمح لنا بأن نطلق إبانات «حقيقية» أو «صحيحة» عن طبيعة النفس. إن

خير ما نستطيع أن نفعله هو أن نعبر عنها التعبير الصحيح. وأريد بالتعبير الصحيح إقراراً صريحاً، وعرضاً مفصلاً لكل ما قد لوحظ ملاحظة ذاتية. فشخص يولي اهتماماً للأشكال أو الصيغ التي يمكن أن تتشكل فيها هذه المادة ويعتقد أنه قد صنع ما يجده في نفسه، وآخر يزن بميزان أثقل قيامه بدور المراقب، ويشعر بموقفه المتلقي أو السلبي، مصراً على أن مادته الذاتية إنما تقدم نفسها له. الحقيقة تقع بين الاثنين إذن، التعبير الصحيح هو إعطاء الشكل أو الصيغة لما قد لا حظناه فعلاً.

وعالم النفس الحديث، مهما كانت آماله مطلقة غير مقيدة، لا يستطيع الادعاء أنه حقق أكثر من ذلك النوع من التلقي الصحيح والتعبير المكافىء المعقول. وعالم النفس الذي بحوزتنا اليوم عبارة عن شهادات أفراد قلائل، منبثين هنا وهناك، على ما قد وجدوه في أنفسهم. والقالب الذي صبوا فيه هذه الشهادات مكافىء أحياناً، وغير مكافىء أحياناً أخر. وبما أن كل فرد يتطابق، في شيء من التفاوت، مع نموذج خاص به، تأتي شهادة عالم النفس مقبولة بما هي وصف صحيح لما عند عدد كبير من الناس. لكن بما أن أناساً آخرين يتطابقون مع نماذج أخرى، ومع ذلك يظلون ينتسبون إلى النوع البشري، يحق لنا أن نستنتج أن الوصف ينطبق عليهم أيضاً، لكن انطباقاً غير تام. ما قد تعين على «فرويد» أن يقوله عن الجنس، ولذةالطفولة، وتنازعهما مع «مبدأ الواقع»، كذلك ما قد تعين عليه أن يقوله عن «الزنا بالقرابة القريبة» وما أشبه، يمكن اعتباره أصح تعبير عن تكوينه النفسي الخاص به. لقد أعطى «فرويد» صيغة متكافئة لما قد لاحظه موجوداًفي نفسه. أنا لست خصماً لـ «فرويد» إنما قصور نظره ونظر تلاميذه قد عرف بي في هذا الضوء. لا يستطيع الممارس الخبير بالعلاج النفسي أن ينكر أنه قد صادف ـ على الأقل ـ عشرات الحالات تجيب على أوصاف «فرويد» في جميع جوانبها الأساسية. إن «فرويد» باقراره بما قد وجده في نفسه، قد ساعد على ولادة حقيقة عظيمة عن الإنسان. لقد محض حياته وجهده في سبيل تشييد علم نفس جاء صياغة لكينونته الخاصة به.

إن طريقتنا في النظر إلى الأشياء محكومة بما نحن عليه. وبما أن الناس الآخرين قد تكونوا بصورة مختلفة عنا، اختلفت رؤيتهم إلى الأشياء واختلفت طريقتهم في التعبير عن أنفسهم. فهذا «ادلر» ـ وهو أقدم تلاميذ «فرويد» ـ يمثل حالة يجدر الإشارة إليها. فقد عمل على نفس المادة التجريبية التي عمل عليها «فرويد» لكنه فهمها من منطلق يختلف اختلافاً كلياً. وطريقته في النظر إلى الأشياء لا تقل إقناعاً عن طريقة «فرويد» لأن «ادلر» يمثل نموذجاً مشهوراً. وإني لأعلم أن أتباع كلتا المدرستين يؤكدون أنني

على خطأ، لكن عزائي أن التاريخ وجميع أصحاب العقول المنصفة سوف ينصفونني. بحسب طريقتي في التفكير، كلتا المدرستين تستحق اللوم على إفراطها في التوكيد على الجانب المرضي من الحياة، وعلى تفسير الإنسان تفسيراً حصرياً على ضوء عيوبه، والمثال الذي يقنعنا في هذا الصدد عجز «فرويد» مثلاً عن فهم الخبرة الدينية، كما يظهر ذلك واضحاً في كتابه «مستقبل وهم». من جانبي، أفضل أن أنظر إلىالإنسان في ضوء ما فيه من صحي وسليم، وأن أحرر المريض من وجهة النظر التي تصبغ كل صفحة كتبها «فرويد». إن تعليم «فرويد» أحادي على نحو محدد. من حيث إنه يستمد تعميمه من وقائع لا علاقة لها إلا بحالات العقل المعصوب، وإن صحة تعميمه لتقتصر في الواقع على هذه الحالات. في نطاق هذه الحالات يصح تعليم «فرويد» حتى عندما يكون على خطأ، لأن الخطأ أيضاً يعود إلى الصورة وينقل حقيقة إقرار صحيح. على كل حال، إن سيكولوجية «فرويد» ليست سيكولوجية العقل المتمتع بالصحة.

العرض المرضي في سيكولوجية «فرويد» هو كما يلي: «إنه يقوم على نظرة إلىالعالم لم تنتقد أو حتى غير واعية، وهذا خليق بأن يضيق ساحة الاختبار والفهم البشريين إلى حد كبير. لقد كان خطأ فادحاً من جانب «فرويد» أن يدير ظهره إلى الفلسفة. فهو لم ينتقد، ولا مرة واحدة، اطروحاته ولا حتى فرضياته التي تنطوي عليها نظرته الشخصية. ومع ذلك فقد كان هذا النقد ضرورياً، كما يمكننا أن نستدل على ذلك مما قلته فيما تقدم، فلو أنه فحص فرضياته فحصاً دقيقاً، لما كان عرض على الأنظار استعداده العقلي الغريب على ذلك النحو الساذج الذي عرضه في «تفسير الأحلام»، ولكان ذاق من المصاعب ما ذقته، في جميع الأحوال. أنا لم أرفض أبداً تناول شراب النقد الفلسفي وما فيه من حلو ومر، لكنني تعاطيته في حذر، جرعة صغيرة في كل مرة. خصومي يقولون إن ما تعاطيته منه قليل جداً، وشعوري يقول لي إني كدت أفرط في تعاطيه، ما أيسر ما يسمم النقد الذاتي سذاجة المرء، تلك الحوزة التي لا ثمن لها، أو بالأحرى تلك الهبة التي لا غنى عنها لكل إنسان مبدع. على كل حال.

لقد ساعدني النقد الفلسفي على أن أرى أن لكل سيكولوجية - بما فيها سيكولوجيتي الخاصة - صفة الاعتراف الذاتي. ومع ذلك كان علي أن أمنع قواي النقدية أن تدمر قدرتي الإبداعية. وإني لأعرف حق المعرفة أن كل كلمة أتفوه بها تحمل معها شيئاً من نفسي، من نفسي الخصوصية والفريدة. بتاريخها الخاص وعالمها الخاص. وحتى حين أتعامل مع معطياتي التجريبية، إنما أتكلم عن نفسي اضطراراً.

لكنني لا أستطيع أن أخدم قضية معرفة الإنسان للإنسان إلا أن أسلم بذلك. تلك القضية التي أراد «فرويد» أن يخدمها هو أيضاً، ولقد خدمها بالفعل، بالرغم من كل شيء. فالمعرفة لا تنهض على الحق وحده. بل على الباطل أيضاً.

ولربما كان هنا، حيث تنهض مسألة التسليم بأن كل تعليم سيكولوجي من عمل إنسان فهو مصطبغ بذاتيته، يرتسم الخط الفاصل بين «فرويد» وبيني على أقصى ما يكون من الوضوح.

وهناك فرق آخر يبدو لي أنه يتكون مما يلي: إنني أحاول أن أحرر نفسي من الافتراضات الخافية (اللاشعورية)، وبالتالي غير المفحوصة، فيما يتعلق بالعالم عامة. أقول «أحاول» لأنه ما من أحد على يقين أنه قد حرر نفسه من جميع افتراضاته الخافية. لكني، على الأقل، أحاول أن أخلص نفسي من أغلظ سوابق الحكم، ولذلك أميل إلى الاعتراف بجميع طرائق الآلهة، لكن على شرط واحد هو أن تكون خلاقة في النفس البشرية. أنا لا أشك في أن الغرائز، أو السوائق، هي قوى دافعة في حياة الإنسان، سواء أسميناها جنساً أم حب سيطرة، ولكنني أيضاً لا أشك في أن هذه الغرائز تتصادم مع الروح، لأن هذه الغرائز لا تنفك تصطدم بشيء ماض، فلماذا لا يكون هذا الشيء روحاً؟ أنا لا أعرف ما هي الروح في ذاتها، كذلك لا أعرف ما هي الغرائز. إن أحداهما غامضة بمقدار غموض الأخرى، ومع ذلك فأنا غير قادر على صرف النظر عن الواحدة بتفسيرها في صيغة الأخرى. لأن معنى هذا أننا نعاملها على أنها سوء فهم ليس أكثر. أن يكون للأرض قمر واحد، إن هذا ليس بسوء فهم. ليس في الطبيعة سوء فهم. إن سوء الفهم لا وجود له إلا في المجالات التي يدعوها الإنسان «فهماً» ويقيني أن الغريزة والروح كلتيهما تقعان فوق متناول فهمي. إن هما إلا اصطلاحان سمحنا لهما أن يرمزا إلى قوى مسيطرة لا نعرف عن طبيعتها شيئاً.

كما يمكننا أن نرى، إني أولي جميع الأديان قيمة إيجابية. ففي رمزيتها أتعرف بتلك الأشياء أو الصور التي صادفتها في أحلام مرضاي وفي تخيلاتهم. في تعاليمها الأخلاقية أرى نفس الجهود التي يبذلها مرضاي عندما يسعون إلى سلوك الطريق المستقيم في تعاملهم مع قوى الحياة الداخلية، تحت ارشاد بصائرهم وإلهاماتهم. ثم إن الطقوس والشعائر ومراسم تسليم الأسرار ورياضات الزهد، في جميع أشكالها وتنوعاتها، تثير في اهتماماً عميقاً، كما تثير اهتمامي كثير من التقانيات التي ترمي إلى إيجاد علاقة خاصة بهذه القوى. كذلك أولي قيمة إيجابية لعلم الحياة (البيولوجيا) وتجريبية العلم الطبيعي عموماً، وأرى فيها محاولة جبارة لفهم النفس الإنسانية إذ تقربها

من العالم الخارجي. كذلك أعتبر الأديان العرفانية تؤدي مهمة تساويها في الجبروت من الطرف المضاد: محاولة ترمي إلى استمداد معرفة الكون من الداخل. في صورتي للعالم، يوجد عالم رحب في الخارج كما يوجد عالم رحب في الداخل، وبين هذين العالمين يقف الإنسان، تارة يواجه الأول، وتارة يواجه الثاني، وحسب استعداده أو مزاجه يعتبر أحدهما الحقيقة المطلقة حين ينكر الآخر أو يضحي به.

إن هذه صورة افتراضية، بطبيعة الحال، لكنها بالغة القيمة إلى حد لا يسعني أن أتخلى عنها أبداً، فأنا أعتبرها فرضية متحققة من ناحية إثارتها للاهتمام، ومن الناحية التجريبية أيضاً، وما هو أكثر من ذلك أنها مؤيدة بإجماع الناس عليها. وقد جاءتني هذه الفرضية من مصدر داخلي، رغم أنه يحق لي أن أتخيل أن الاكتشافات التجريبية قد أفضت إلى الكشف عنها. ومن هذه الفرضية جاءت نظريتي في النماذج Types، وكذلك توفيقي بين مذاهب تختلف عن مذهبي كاختلاف مذهب «فرويد» عن مذهبي.

إني أرى في كل ما يحدث صراعاً بين الأضداد، وقد استقيت من هذا المفهوم فكرتي عن الطاقة النفسية. فأنا أعتقد أن الطاقة النفسية تنطوي على صراع بين الأضداد بنفس الطريقة التي تنطوي فيها الطاقة الفيزيائية على تفاوت في القوة مما يعني وجود أضداد كالدافئ والبارد، والعالي والواطي. لقد بدأ «فرويد» باعتباره السائق الجنسي الطاقة النفسية الوحيدة، ولم يسلم بأنه حالة يتساوى فيها مع الفاعليات النفسية الأخرى إلا بعد انفصالي عنه. من جانبي، أعتبر مختلف السوائق أو القوى النفسية تندرج في مفهوم الطاقة تفادياً لاعتباطية علم نفسي لا يتعامل إلا مع السوائق أو الدوافع. ولذلك لا تجدني أتكلم عن سوائق أو قوى منفصلة، بل عن «كثافة القيمة أو شدتها» بما قلته لتوي لا أريد أن أنكر ما للجنس من أهمية في الحياة النفسية، رغم أن «فرويد» يصر عنيداً على أني أنكرها. إن ما أسعى إليه لهو وضع حدود لمصطلحات الجنس التي تهدد بإفراغ كل بحث في نفس الإنسان، إن ما أرغب فيه لهو أن أضع الجنس في مكانه الصحيح. إن البداهة تعيدنا دائماً إلى القول بأن الجنس ما هو إلا واحدة من غرائز الحياة، واحدة من الوظائف النفسية ـ الفيزيولوجية ليس أكثر، وهي مع ذلك وظيفة بعيدة مدى الأهمية.

لا مراء في أنه يوجد اليوم اضطراب ظاهر في الحياة الجنسية. ومن المعلوم أيضاً أننا عندما نشكو من وجع ضرس لا يمكننا أن نفكر إلا فيه. والجنس الذي يصفه «فرويد» إنما هو ذلك الهاجس الجنسي الذي يظهر كلما وصل المريض إلى نقطة يحتاج فيها

مضطراً للخروج من موقف أو وضع خاطىء. هو دافع جنسي مفرط يتراكم خلف سد، ثم ينكفىء فوراً إلى نِسَبِهِ الطبيعية ما إن ينفتح الطريق إلى النمو. وهو ما نعثر عليه في غيظنا القديم من الوالدين والأقارب، وفي المنازعات العاطفية أو الانفعالية المضجرة التي تحدث في العائلة التي كثيراً ما تقيم سداً يقف في وجه طاقات االحياة . وهذا التوقف هو الذي يظهر دائماً في ذلك النوع من الجنس الذي يسمى «طفولياً» وهو في الحقيقة، ليس جنساً بالمعنى الصحيح، بل تفريغ غير طبيعي لشحنات من التوتر ترتد إلى منطقة أخرى من مناطق الحياة. أما وإن الحال كذلك، فما الفائدة من التجذيف في هذه البلاد التي يغمرها الفيضان؟ وإني لعلى يقين بأن التفكير المستقيم ليسلم بأن فتح أقنية تصريف لهو أكثر الأشياء أهمية. يجب علينا، من خلال تغيير الموقف أو من خلال طرائق جيدة من الحياة، أن نجد ذلك الفرق في القوة الكامنة الذي تتطلبه الطاقة الحبيسة. وإذا لم يتحقق هذا، أقيمت حلقة مفرغة، وهذا هو الخطر الذي تعرضه سيكولوجية «فرويد». فهي لا تدلنا على طريق ليمضي بنا إلى تجاوز هذه الدورة المنيعة من الحوادث البيولوجية. إن من شأن هذه الحالة الميؤوس منها أن تحملنا أن نصيح كما صاح بولس: «إن كنت إنساناً حقيراً، فمن ينقذني من جسد هذا الموت؟» أما رجل الفكر فيتقدم هازاً برأسه ويقول مع «فاوست»: «إنك لا تشعر إلا بشهوة واحدة»، بأغلال الجسد الذي يعيدك إلىالوراء إلى حيث الأب والأم، أو يقذف بك إلى الأمام حيث الأولاد الذين نبعوا من جسدنا: «زنا بالقرابة القريبة «في الماضي» وزنا بالقرابة القريبة» في المستقبل، الخطيئة الأصلية المترتبة على ديمومة الوضع العائلي. لا شيء يحررنا من هذه الأغلال إلا شهوة الحياة المضادة، الروح. ليس أبناء الجسد من يعرفون الحرية، بل «أبناء الله» في رواية «أرنست برلاخ» المأساوية عن حياة العائلة، Der tote Tag، تقول الشيطانة ـ الأم في النهاية: «الشيء الغريب أن الإنسان لا يتعلم بأن الله أبوه». هذا ما لم يتعلمه «فرويد» ولا كل من يشاركه نظرته علىالأقل، إنهم لا يجدون أبداً المفتاح إلى هذه المعرفة. اللاهوتي لا يساعد الذين يبحثون عن المفتاح، لأن اللاهوت يتطلب الإيمان، والإيمان لا يصنع: إنه، في معناه الحقيقي، هبة لطف «نعمة» نحن، أبناء هذا العصر، تواجهنا ضرورة اكتشاف حياة الروح ثانية، يجب أن نختبرها بأنفسنا من جديد. إنها الطريقة الوحيدة التي نستطيع بواسطتها تحطيم القوة التي تقيدنا إلى دورة الحوادث البيولوجية.

إن موقفي من هذه المسألة يشكل النقطة الثالثة من الاختلاف بين «فرويد» وبيني. وبسببها يتهمونني بالمستطيقا (التصوف). غير أني لا أعتبر نفسي مسؤولاً عن تطوير

الإنسان، دائماً وفي كل مكان، تطويراً عفوياً لصيغ دينية من التعبير، وعن انقذاف النفس الإنسانية، منذ الأزمنة السحيقة، في قلب المشاعر والأفكار الدينية. ومن لا يستطيع أن يرى هذا الجانب من النفس الإنسانية فهو أعمى، ومن يأخذ على عاتقه مهمة دحضها أو إثباتها، فليس عنده حس بالواقع. أو هل يتعين علينا أن نرى في العقدة الأبوية التي تظهر عند جميع الأعضاء المتسبين إلى مدرسة «فرويد» وعند مؤسسها بالذات، دليلاً مقنعاً على إمكانية الانفلات من سور الوضع العائلي المنيع؟ إن العقدة الأبوية هذه التي يدافعون عنها في تعصب وعناد وحساسية مفرطة إن هي إلا جلباب من التدين مفهوماً بشكل خاطىء، إنها مستطيقا عبروا عنها بلغة البيولوجيا والعلاقة العائلية. أما فيما يتعلق بفكرة «فرويد» عن «الأنية العليا» فهي محاولة مختلفة لتهريب صورة «يهوه» الذي حظي بالتمجيد في زمانه (زمان «فرويد») متنكراً بلباس نظرية سيكولوجية. وعندما يفعل الإنسان مثل هذه الأشياء، حري به أن يقولها صراحةً، من جانبي، أفضل أن أسمي الأشياء بأسمائها التي عرفت بها دائماً. إن عجلة التاريخ يجب ألا تعود إلى الوراء، كذلك يجب ألا نجحد تقدم الإنسان نحو حياة روحية، كانت بدأت منذ طقوس تسليم الأسرارالأولى. من حق العلم أن يقسم ميدان بحثه وأن يضع فرضيات محددة، لأن العلم يجب أن يعمل بهذه الطرقة لكن النفس الإنسانية لا يجوز أن تقطع مزقاً. النفس الإنسانية كينونة كلية تحتضن الواعية، بل أم الواعية. والتفكير العلمي، بما هو وظيفة واحدة من وظائفها، لا يستطيع أبداً أن يستنفد جميع إمكانيات الحياة. والطبيب النفسي يجب ألا يسمح لرؤيته أن تصطبغ بصبغة منظار علم الأمراض، يجب ألا يسمح لنفسه أن ينسى أن العقل العليل هو عقل بشري، وأنه، بسبب جميع ما فيه من علل، يشترك في حياة الإنسان النفسية في كلّيتها. ويجب عليه أن يكون قادراً حتى على التسليم بأن الأنية معتلة لمجرد انفصالها عن الكل، الأمر الذي ينجم عنه فقدان صلتها بالبشرية مثلما فقدت صلتها بالروح. صحيح أن الأنيّة هي «مكان الخوف» كما يقول «فرويد» في كتابه «الأنية والهوية»[1]، لكنها تظل كذلك ما دامت بعيدة عن «أبيها» و «أمها»[2]. إن «فرويد» يحطم سؤال «نيقوديموس»: «هل بوسع الإنسان أن يدخل رحم أمه مرة ثانية ويولد مرة ثانية؟»، نقول هذا لكي نقارن الأشياء الصغيرة بالأشياء العظيمة، ولعل من حقنا هنا أن نقول إن التاريخ يعيد نفسه، ذلك لأن السؤال يعود اليوم كرة أخرى لكي يحتل الواجهة،

(1) The Ego and the Id - المترجم -

(2) الروح والطبيعة. مترجم النص إلى الإنكليزية.

لكن في صورة قتال أهلي ميدانه علم النفس الحديث.

ظلت طقوس تسليم الأسرار على مدى آلاف السنين وهي تعلم الولادة الثانية الروحية، ومع ذلك، وهذا ما يبعث على الاستغراب الشديد، ينسى الإنسان مرة بعد مرة معنى الولادة الإلهية. وهذا لا شك يدل على حياة روحية غير قوية، رغم أن العقاب على سوء الفهم عقاب شديد، لأنه ليس أقل دماراً من دمار الأعصاب والشعور بالمرارة والضمور والعقم. من السهل جداً أن نطرد الروح من الباب، لكننا عندما نفعل ذلك يغدو ملحالحياة ذا طعم تفه لا نكهة فيه، لكن لحسن الحظ، في حوزتنا دليل على أن الروح تجدد قواها دائماً من خلال ما نتوارثه جيلاً بعد جيل من تعليم مركزي لطقوس تسليم الأسرار القديمة. بين حين وآخر تنهض كائنات بشرية تفهم المقصود من أبوّة الله للإنسان، فلا يضيع على الإنسان ميزان التساوي بين الجسد والنفس.

الفرق بين «فرويد» وبيني يرتد إلى فروقات جوهرية في مسلماتنا أو فرضياتنا. وبما أن المسلمات شيء لا يمكن الاستغناء عنه، إن من الخطأ الادعاء أننا لا نضع مسلمات. وهذا هو السبب في أنني تعاملت مع مسائل أساسية، فإذا أخذنا هذه المسائل واعتبرناها نقطة انطلاق بالإضافة إلى المسلمات، استطعنا أن نفهم الفروقات الكثيرة والمفصلة التي تفرق بين «فرويد» وبيني فهماً أفضل.

الفصل السابع

الإنسان القديم

تعني كلمة archaic (قديم): الأولي أو الأصلي. والحديث الجاد عن الإنسان المتمدين، إنسان عالمنا المعاصر، مهمة من أصعبِ المهام وأقلّها مَحمَدَةً، في حين أننا نجدُنا في وضع أفضل عندما نريد التحدث عن الإنسان القديم. في الحالة الأولى، نحاول الوصول إلى وجهة نظر تمكننا من السيطرة على الموضوع، لكننا ما نلبث أن نقع في نفس سوابق الرأي، وتنسدل على أعيننا نفس حجب الأهواء، التي يعاني منها نفس الذين نريد أن نتحدث عنهم. أما في حالة الإنسان القديم، فنحن بعيدون عن عالمه في الزمان، وقدراتنا العقلية أضحت متمايزة لدينا بأكثر مما هي متمايزة لديه. ولذلك فإن بوسعنا أن نحتل موقعاً أفضل نستطيع منه أن نطل على عالمه وعلى المعنى الذي كوّنه عنه.

تحدد لنا هذه الجملةُ الموضوعَ الذي سوف يشتمل عليه البحث. وأنا إن لم أقتصر على الجانب النفسي من حياة الإنسان القديم، لم أستطع أن أرسم له صورة في هذا الحيّز الضيّق. ولذلك سوف أقصر همّي على أن تأتي هذه الصورة شاملة إلى الحد الذي يفي بالغرض، غير آخذ في اعتباري معطيات علم الأنترويولوجيا المتعلق بالأقوام البدائية. عندما نتكلم على الإنسان بصفة عامة، لا نأخذ في اعتبارنا جانبه التشريحي - شكل جمجمته أو لون بشرته -، بل عالمه النفسي، ودرجة وعيه، ونمط حياته. وبما أن هذا كله يتصل بموضوع علم النفس، لذلك سوف نتناول ههنا العقليةَ البدائية أو القديمة، بصورة رئيسية. وبالرغم من أننا قد حددنا الموضوع على هذا النحو، لسوف يتضح أننا قد وسّعنا من نطاق البحث؛ ذلك لأن الإنسان البدائي ليس هو وحده الذي يمتلك سياقات نفسية قديمة، وإنما إنسان عالم اليوم المتمدن هو أيضاً يكشف عن هذه السياقات النفسية القديمة، دون أن تكون هذه السياقات مجرد «ارتدادات» متفرقة أتت على الإنسان الحديث من صعيد حياته الاجتماعية. إن الأمر على العكس من ذلك تماماً، كل إنسان متمدن، مهما بلغت درجة نموّ وعيه، لم يزل إنساناً قديماً في الطبقات

السفلى من كيانه النفسي. وكما أن الجسم البشري يوصلنا بالثدييات، ويكشف لنا عن بقايا كثيرة من مراحل تطور أولية ترجع إلى عصر الزواحف، فكذلك النفس البشرية نتاج تطور إن تأثرنا أصوله تكشف لنا عن عدد لا حصر له من السّمات القديمة.

إذا قابلنا بدائيين لأول مرة، أو قرأنا شيئاً عن العقلية البدائية في الأعمال العلمية، يتملكنا العجب من غرابة أطوار الإنسان القديم. فهذا ليفي بروهل - وهو حجّة في علم نفس المجتمعات البدائية - ما ينفك يشدد على الفارق الكبير الذي يفصل حالة العقل «ما قبل المنطقية» عن نظرتنا الواعية. وقد بدا له، وهو الإنسان المتمدن، أن من الأمور المستغربة أن يضرب البدائي صفحاً عن الدروس التي يتعلمها من خبرته، وأن يظل متمسكاً بصحة «الأفكار الجامعة»، بدلاً من أن يعمد إلى تفسير الأشياء على أنها من طوارىء الحظ أو المصادفة، أو يبحث لها عن أسس ترضي العقل والمنطق. ويريد ليفي بروهل بـ «الأفكار الجامعة» تلك الأفكار التي تشيع فيما بين الناس على النطاق الأوسع، ويسلّمون بصحتها تسليماً قاطعاً، كالأفكار البدائية المتعلقة بالسحر وتأثير الطقوس وما أشبه. فنحن - على سبيل المثال - نعرف جيداً أن الناس يموتون إن تقدم بهم عمر، أو نزل بهم مرض؛ بينما يختلف الأمر عند البدائي، فعنده أن الطاعنين في السن إن ماتوا فموتهم ليس لتقدمهم في العمر، بدعوى أن هناك من هم أكبر سناً ولم يموتوا. وكذلك ما من أحد يموت من المرض، لأن أناساً آخرين شُفوا من نفس المرض، أو لم تصل إليهم عدواه أبداً (وماتوا مع ذلك). وعنده إن التفسير الصحيح لكل ذلك إنما هو السحر دائماً؛ فإما أن يكون روح قد قتل الرجل أو سحر قد بيتوه له. على أن أقواماً بدائية تقر بأن الموت في ساحة القتال هو الموت الطبيعي الوحيد، بينما ينكر آخرون أن يكون هذا أمراً طبيعياً، بادّعاء أن العدو الذي جلب لهم الموت إما ساحرٌ أو ذو سلاح به سحر. وقد تتخذ هذه الفكرة الغريبة شكلاً أظهر وأبين. من ذلك مثلاً، وجد خلخالان في جوف تمساح قتله أوروبي. عرف الأهلون أن هذين الخلخالين يخصّان امرأتين كان قد ابتلعهما تمساح في وقت سابق وسرعان ما أطلقوا تهمة السحر على هذه الحادثة الطبيعية، التي ما كانت تثير لدى الأوربي أي نوع من أنواع الارتياب، وأعطوها تفسيراً لا يخطر على البال، بَنَوهُ على واحد من سوابق الرأي التي يسميها ليفي بروهل بـ «الأفكار الجامعة». قال الأهلون أن ساحراً مجهولاً استدعى التمساح وكلّفه الاتيان بالامرأتين، فقام التمساح بأداء المهمة.لكن ماذا عن الخلخالين في جوف التمساح؟ أكد الأهلون أن التمساح لا يأكل الآدمي إلا أن يؤمر بذلك.

والتمساح إنما تلقّى الخلخالين من الساحر مكافأة له على الخدمة التي قام بها.

تعتبر هذه الحكاية مثالاً نموذجياً على الطريقة الاعتباطية في تفسير الأشياء، وعلامة على حالة العقل «قبل المنطقية» وقد دعوناها «قبل المنطقية» لأن هذا التفسير يجافي المنطق مجافاة تامة. غير أن هذه الطريقة تصدمنا لأننا ننطلق من أسس تختلف اختلافاً كلياً عن الأسس التي ينطلق منها الإنسان البدائي. لكن لو كنا نؤمن، كإيمانه، بالسحر والقوى الخفية، بدلاً من الإيمان بالأسباب أو العلل الطبيعة، لرأينا استنتاجاته معقولة تماماً. والحق إن الإنسان البدائي ليس أكثر منطقاً، أو أقل منطقاً، منا. وما يجعله يختلف عنا أن سوابق رأيه ليست كسوابق رأينا، وأن تفكيره ومسلكه ينهضان على أسس تغاير الأسس التي ينهض عليها تفكيرنا ومسلكنا. فكل شيء يخرق العادة ويورثه القلق والدهش إنما يعزوه إلى مصدر غيبي. وعنده أن هذه الأشياء ليست أشياء غيبية، وإنما هي من صميم عالم خبرته. نحن نشعر أننا إنما نعبر عن التعاقب الطبيعي للحوادث عندما نقول: هذا المنزل احترق وانهدم لأن صاعقة قد انقضت عليه. والإنسان البدائي يشعر بالتعاقب الطبيعي عندما يقول: إن ساحراً قد سخر الصاعقة لاحراق هذا المنزل بالذات. لا شيء في خبرة الإنسان البدائي - شرط أن يكون خارقاً للعادة ومثاراً للدهشة - لا يجد تفسيراً له بالاستناد إلى مثل هذه الأسس. وهو، إذ يفسر الأشياء على هذا النحو، إنما يشبهنا تمام الشبه: لا يفحص فرضياته. وعنده أن يكون هذا المرض، أوالعلل الأخرى، قد ورثتها الأرواح، أو نجمت عن السحر، حقيقة لا مراء فيها، تماماً مثلما نعتبر أن يكون للمرض سبب طبيعي أمراً مفروغاً منه. ولذلك فهو لا يختلف عنا اختلافاً أساسياً في نشاطه العقلي، وما يفصله عنا هو فرضياته وحسب.

كثيراً ما نحسب أن للإنسان البدائي مشاعر غير مشاعرنا، ونظرة أخلاقية مغايرة لنظرتنا - وإن حالة العقل «قبل المنطقية» عنده تختلف عن حالتنا العقلية في هذه النواحي أيضاً. لا ريب أن له قيماً أخلاقية مختلفة عن قيمنا. من ذلك مثلاً ما أجاب به شيخ قبيلة زنجية لما سئل عن الخير والشر، قال: «لو أني سَبَيتُ أزواج عدوي لكان ذلك خيراً، أما أن يسبي هو أزواجي فهذا شر». في كثير من الأقاليم يعد إهانة كبيرة أن تدوس على ظل شخص، وفي أقاليم أخرى خطيئة لا تغتفر أن تسلخ فقمة بسكين من حديد بدلاً من صوان. لكن، لماذا لا نكون صريحين: ألسنا نعتقد أن من الحرام أو العيب أن نأكل السمك بسكين فولاذية، أو نظل نعتمر قبعاتنا ونحن في غرفة، أو أن نسلم على سيدة والسيكار في فمنا؟ إن هذه الأشياء عندنا، كما هي عند البدائي،

أمور لا علاقة لهابالأخلاق. فهناك من يصطادون الرؤوس ويلتزمون فضيلة الصدق، ومن يمارسون طقوساً وحشية ويتمسكون بالتقوى والوجدان الحي، ومن يرتكبون جريمة القتل عن إيمان صحيح. والبدائي لا يقل استعداداً عنا لتقويم موقف ما من الناحية الأخلاقية، فالخير عنده كالخير عندنا تماماً، والشر عنده كالشر عندنا تماماً، ولا فرق إلا في الشكل الذي يظهر فيه الخير والشر، أما سياق الحكم الأخلاقي فهو نفسه.

كذلك نحسب البدائي مرهف الحواس أكثر منا، أو أن حواسه تختلف عن حواسنا. والحق إن حاسة تعيين الجهة أو حاسة السمع أو البصر، التي بلغت عنده درجة عالية من الرهف، مسألة ناشئة عن طبيعة اهتماماته ومشاغله، فلو يواجه أوضاعاً غريبة عن خبرته لكان بطيئاً وبليداً إلى حد يذهلنا. أطلعت مرة أحد الصيادين من الأهلين، وكان حاد البصر كالصقر، على صور في مجلة يمكن أي ولد من أولا دنا أن يعرف لتوه أنها وجوه بشرية. لكن الصيادين راحوا يقلبون الصور مرة ومرة إلى أن صاح أحدهم، وهو يتتبع القسمات بأصابعه: «هؤلاء رجال بيض»! وهلل الجميع لهذا الاكتشاف العظيم.

أما حاسة تعيين الجهة البالغة الدقة عندهم، ويتمتع بها كثير من الأهلين، فمسألة دربة ومران. لأنه من الضرورة القصوى أن يكونوا قادرين على معرفة طريقهم وسط الغابات والأدغال. حتى الأوربي، بعد أن يقضي فترة وجيزة من العيش في أفريقيا، يبدأ بملاحظة أشياء ما كان ليحلم بملاحظتها من قبل، إنه يفعل ذلك لكيلا يضل الطريق فيقنط من نجاته برغم البوصلة.

لا شيء يدل على أن الإنسان البدائي يفكر أو يشعر أو يدرك بطريقة تختلف اختلافاً أساسياً عن طريقتنا في التفكير أو الشعور أو الإدراك. فأداؤه النفسي هو، جوهرياً، نفس أدائنا - ولا يختلف عنا إلا في مسلماته الأولية. وفي مقابل هذا نجد من الأمور التي لا أهمية لها نسبياً أن يكون له، أو يبدو أن يكون له، مساحة من الوعي أضيق مما عندنا، وأنه عاجز جداً، أو عاجز تماماً، عن القيام بنشاط عقلي مركز. فعلى سبيل المثال، لم أستطع أبداً أن أعقد محادثة تدوم أكثر من ساعتين، لأن الأهلين كانوا عندئذٍ يعلنون دائماً أنهم قد حل بهم تعب. كانوا يقولون إن الحديث كان صعباً عليهم، رغم أن أسئلتي كانت في غاية السهولة ولم تكن ذات هدف محدد. لكن هؤلاء أنفسهم كانوا يبدون من التركيز والقدرة على الاحتمال ما يبعث على الإعجاب عندما يكونون في صيد أو سفر. فمثلاً كان باستطاعة الساعي، الذي يتولى نقل رسائلي، أن يعدو مسافة خمسة وسبعين ميلاً بدون توقف. وشاهدت امرأة، حاملاً في

شهرها السادس، وتحمل طفلاً على ظهرها، وتدخن أنبوباًطويلاً من التبغ ـ شاهدتها ترقص طوال الليل حول نار ملتهبة، في درجة حرارة 95، بدون أن تسقط من الإعياء. لا مراء في أن البدائيين قادرون على التركيز على الأشياء التي تهمهم. ونحن عندما نحاول الانتباه إلى أمور لا تهمنا، سرعان ما نلحظ مبلغ ضعف قوانا على التركيز. نحن أنفسنا، كما هو الحال بالنسبة إليهم، نعتمد علىالتيارات العاطفية التي تجرنا من الداخل.

صحيح أن البدائي أكثر بساطة وطفولية، في الخير وفي الشر على السواء، وليس في هذا بحد ذاته ما يبعث على الاستغراب. ومع ذلك ما إن نقترب من عالمه حتى يتكون لدينا إحساس بأن فيه شيئاً غريباً يحملنا على الذهول. وإذا صح تحليلي لهذا الإحساس، فإنه متأتٍ بصورة رئيسية عن اختلاف مسلماته الأولية عن مسلماتنا اختلافاً أساسياً ـ إنه يعيش في عالم مختلف، إن صح التعبير. فهو في نظرنا أحجية صعبة الحل ما لم نتعرف إلى سوابق رأيه، وعندئذٍ يصبح كل شيء بسيطاً نسبياً. كذلك يمكننا القول إن البدائي لا يبقى أحجية في نظرنا إذا عرفنا نحن ما هي سوابق أفكارنا.

من سوابق الفكر العقلانية عندنا أن لكل شيء سبباً طبيعياً يطاله الإدراك، ونحن مقتنعون بهذا غاية الاقتناع. والسببية، كما نفهمها، هي من أقدس الدغماطيقيات عندنا، فليس في عالمنا مكان مشروع لغير المرئي أو للاستبدادي الآتي من قوى الغيب ـ اللهم إلا أن نجري وراء عالم الفيزياء المعاصر منكبّاً على فحص عالم الذرة البالغ الدقة والخفاء حيث تحدث فيه أشياء غريبة. غير أن هذا العالم يظل بعيداً عن الطريق المطروق. نحن ننفر كل النفور من فكرة القوى غير المرئية الاستبدادية، لأنه لم يمض زمن طويل على خلاصنا من عالم الأحلام والخرافات المخيفة، وتشييدنا على أثره صورة للكون جديرة بواعيتنا العقلانية، التي هي أحدث ما حققه الإنسان وأعظمه. لقد أصبحنا الآن يحيط بنا عالم مطيع للقوانين العقلانية. صحيح أننا لا نعرف أسباب كل شيء، إلا أننا سوف نكتشف هذه الأسباب مع الزمن، ولسوف تأتي هذه الاكتشافات مطابقة لتوقعاتنا. هذا ما عقدنا عليه الرجاء، ونحن حريصون عليه باعتباره أمراً مسلماً به تماماً مثلما يحرص البدائي على مسلماته ويتمسك بها. وهناك أيضاً ـ وهذا أمر أكيد ـ طوارىء ساقها الحظ أو المصادفة، لكنها أمور عرضية وقد أضفينا عليها سببية خاصة بها. فالعقل الذي يحب النظام يشمئز من طوارىء الحظ والمصادفات، لأن لها طريقة في قطع مجرى الأحداث التي تنبأنا بهاتثير فينا الضحك والغيظ جميعاً. إننا

نشمئز من فكرة طوارىء الحظ بمقدار ما نشمئز من القوى غير المرئية، لأنها تذكرنا بأكثر مما يلزم بالعفاريتالشيطانية أو بنزوات «الإله الطالع من المكنة» إنها ألد أعداء حساباتنا الدقيقة، وتهديد دائم لمشروعاتنا. وبما أنها مضادة للعقل بداهة، لذلك فهي تستحق منا الاحتقار، وعليه يجب ألّا نغفل عن إعطائها ما تستحق. والعربي يوليها احتراماً أكثر مما نفعل حين يكتب على كل رسالة يبعث بها عبارة «إن شاء الله» وعندئذٍ فقط تصل الرسالة. لكن رغم رفضنا التسليم للحظ، ورغم جريان الحوادث على وفق القوانين العامة، رغم كل هذا لا يمكننا نكران أننا عرضة للحوادث غير المحسوبة في كل زمان ومكان. وأي شيء أغمض و أكثر استبداداً من الحظ؟ بل أي شيء أكثر منه حتمية وإزعاجاً؟

لو أمعنا النظر ملياً في الأمر لأمكننا القول إن علاقة السببية التي تربط الحوادث وفق القوانين العامة تصح عند منتصف الطريق، أما سائره فيتكفل به شيطان الحظ. ولطوارىء الحظ أيضاً قوانينها الطبيعية، وفي أغلب الأحيان تضطرنا آسفين إلى أن نتبين أنها في منتهى الابتذال. وليس ما يضايقنا فيها جهلنا لأسبابها، بل إن ما يغيظنا فيها أنها تنزل بنا حيناً بعد آخر بطريقة استبدادية ظاهرة. هذا ما يصدمنا فيها على الأقل. وهي تسبب الغيظ لنا، حتى إنها لتحمل أكثر الناس عقلانية على لعنها وشتمها. وكيفما كان تفسيرنا للحادث الطارىء، فإننا لا نستطيع أن نغير من حقيقة قوة تأثيره فينا .. وكلما أخضعنا شروط وجودنا للتنظيم، استبعدنا الحظ من حساباتنا وقلت حاجتنا إلى الوقاية منه. لكن برغم ذلك، كلنا يحسب لاحتمالات الحظ حساباً، أو يعتمد عليها، حتى حين لا يؤيد «المعتقد الرسمي» هذا الإيمان.

وإنها لفرضية من فرضياتنا التي تصل بنا إلى حد القناعة الإيجابية أن يكون لكل شيء أسباب نطلق عليها اسم «الأسباب الطبيعية» ونحسب أن بمقدور إدراكنا أن يطالها. والإنسان البدائي، من الناحية الأخرى يفترض أن كل شيء هو من فعل القوى غير المرئية الاستبدادية ـ بعبارة أخرى، كل شيء هو من فعل الحظ والمصادفة، إلا أنه لا يسميه حظاً بل قصداً.

أما السببية الطبيعية فشيء ظاهري ولا يستحق الذكر. فإن ذهبت ثلاث نسوة يمتحن الماء من النهر، وأمسك تمساح بوسطاهن وجرها إلى تحت، فإن نظرتنا إلى الأشياء تقضي بنا إلى القول بأن المصادفة هي التي جعلت التمساح يمسك هذه المرأة بالذات. ويبدو لنا الأمر طبيعياً للغاية أن يمسك التمساح بهذه المرأة، لأن هذا الحيوان قد يأكل الآدمي أحياناً. أما البدائي فعنده أن هذا التفسير إنما يطمس الحقائق، ولايفسر

ولا جانباً من الحكاية. وهو على حق في اعتبار نظرتنا للموضوع سطحية بل سخيفة حتى، ذلك أنه كان ممكناً ألا تحدث هذه الحادثة ويظل التفسير مع ذلك مناسباً للموضوع. إن انسياق الأوروبي مع أهوائه وسوابق رأيه لا يسمح له أن يرى مبلغ ما في تفسيره للأشياء على هذا النحو من ضآلة.

الإنسان البدائي يتطلع إلى ما هو أكثر من التفسير. فما نسميه نحن حظاً أو مصادفة هو عنده قوة استبدادية. ولذلك فقد كان قصد التمساح ـ كما استطاع كل منا أن يلاحظ ذلك ـ أن يمسك بالمرأة الواقفة بين المرأتين الأخريين. إذ لو كان قصده غير ذلك لكان أخذ غيرها. لكن لماذ كان قصد التمساح كذلك؟ إن هذا الحيوان ليس من عادته أن يأكل الآدمي، وهذه حقيقة صحيحة ـ تماماً كما نقول: لا مطر في الصحراء. و الحق إن التمساح حيوان جبان، ويمكن تخويفه بسهولة. ولو فكرنا في عدد أفراد نوعه لعجبنا من أنه لم يقتل إلا بضعة قليلة من الناس؟ فإذا قام بالتهام إنسان كان ذلك حدثاً مفاجئاً ومنافياً للطبيعة. ولذلك يقتضي تعليل هذه الحادثة، لأن التمساح ما كان ليقدم على قتل إنسان من تلقاء نفسه. إذن، من ذا الذي طلب منه أن يفعل ذلك؟.

الإنسان البدائي يبني أحكامه على أساس الوقائع التي تحدث في العالم الذي يحيط به، فإن حدث فيه مالم يتوقعه ينتابه دهش ـ وهو محق في هذا ـ ويروح يفتش عن الأسباب. وهو، عند هذا الحد، يتصرف كما نتصرف نحن تماماً، لكنه يذهب أبعد مما نذهب؟ لأن لديه نظرية واحدة أو أكثر حول طوارئ الحظ والمصادفة وما تنطوي عليه من قوة استبداد. نحن نقول: لا شيء إلا الحظ أو المصادفة. أما هو فيقول: قصد بحساب، إنه يولي أهمية خاصة لما في سلسلة السببية من ثغرات هي في نفس الوقت حائرة ومحيرة، وهي الطوارئ التي لم تفلح في أن تكشف لنا عن العلاقة السببية التي يتوقعها العلم، وهذا ما يكون النصف الثاني من الحوادث على وجه العموم. لقد كيّف البدائي نفسه مع الطبيعة منذ زمن طويل على أساس جريانها وفقاً للسنن العامة، ولذلك فإن أخشى ما يخشاه هو المصادفة التي لم يتنبأ بها وما فيها من قوة اعتباطية تحمله على أن يرى فيها عاملاً تحكمياً لايمكن التحسب له. وهو هنا أيضاً على حق، لأننا نفهم تماماً أن كل ما يخرق العادة يجب أن يورثه الخوف. يعيش آكل النمل بكثرة لابأس بها في الأقاليم الواقعة إلى الجنوب من «جبل أيلكون» حيث أقمت بعض الوقت. وآكل النمل حيوان ليلي خجول قلما تقع العين عليه. فإذا اتفق أن شوهد في النهار، عد ذلك حدثاً خارقاً غير طبيعي من شأنه أن يثير دهشة الأهلين بمثل ما يثير دهشتنا

اكتشاف نبع يجري ماؤه صعوداً إلى أعلى الجبل. إذا لوعلمنا بحالات حدث فيها أن تغلب الماء على قوة الجاذبية، لأورثنا ذلك قلقاً ليس بالقليل. فنحن نعلم أن كتلاً هائلة من الماء تحيط بنا، ونستطيع أن نتصور في يسر ماذا يحدث لو أن الماء لم يعد يخضع إلى قانون الجاذبية. هذا هو الوضع الذي يجد فيه البدائي نفسه بالنسبة إلى الحوادث التي تجري في عالمه. لقد ائتلف على عادات آكل النمل، لكن حين يعمد أحدها إلى خرق سنن الطبيعة، كان معنى ذلك أنه صار في إمكانه أن يأتي بفعل لم يكن في الحسبان. وهو شديد التأثر بالأشياء كما هي حتى إن أي خرق لقوانين عالمه يعرضه إلى احتمالات لا يمكنه التنبؤ بآثارها. وعنده أن مثل هذا الخرق نذير بشؤم، أشبه ما يكون بظهور مذنب أو حدوث كسوف أو خسوف. ولما كان وقوع مثل هذا الحدث الاستثنائي، وهو ظهور آكل النمل في رائعة النهار، لايمكن أن يقع في نظره نتيجة لأسباب طبيعية، كان لابد أن يكون هناك قوة خفية تقف وراءه، وعلامة على ظهور قوة مخيفة يتطلب لتهدئتها أو الوقاية منها استدعاء النواميس الكونية لكي تتخذ من أجل ذلك تدابير خارقة. ولذلك يتعين على القرى المجاورة أن تهب هبة رجل واحد فتنبش على آكل النمل جحره وتقتله. ويتعين على خال الرجل الذي شاهد آكل النمل أن يذبح عجلاً، وأن ينزل الرجل إلى حفرة الذبيحة ويتناول أول قطعة من لحم الحيوان ثم يقوم الخال، والمشتركون الآخرون في الاحتفال، بتناول الطعام أيضاً. وبهذه الطريقة يتم تفادي الخطر الآتي من نزوات الطبيعة.

أما فيما يتعلق بنا نحن، فلابد من أن ينتابنا ذعر شديد لو جرى الماء إلى أعلى الجبل لأسباب نجهلها، لكننا لا نرتاع أبداً لو رأينا آكل النمل في رائعة النهار، أو وُلِد لنا ولد أمهق[1]، أو حدث كسوف أو خسوف، لأننا نعرف معنى هذه الحوادث ونعرف حيّز فعلها، في حين يجهل البدائي كل ذلك. فالحوادث العادية تشكل بالنسبة إليه كلاً متماسكاً تحيط به هو نفسه وبجميع المخلوقات الأخرى. ولذلك هو محافظ إلى أبعد حدود المحافظة، ولايفعل إلا ما يفعل غيره. ولو حدث في مكان ما من شأنه أن يخلخل تماسك هذا الكل أو هذه الوحدة، لكان معنى ذلك عنده أن هناك تصدعاً أصاب عالمه البالغ التنظيم، وعندئذٍ قد يحدث ما لايعلمه إلا الله. وتصبح كل الحوادث التي تروعه ذات ارتباط مباشر بالحدث الخارق. فعلى سبيل المثال، قام أحد المبشرين بنصب سارية أمام منزله لكي يرفع عليها العلم البريطاني في أحد أيام الأحد، لكن هذه المتعة البريئة كلفته ثمناً غالياً. لقد كان هذا الفعل فريداً ومزعجاً، لأنه هبت

(1) أبيض البشرة والشعر. يقال له في العامية: أبرص. والأمهق ترجمة لكلمة albino.

بعده بقليل عاصفة هوجاء، فكانت سارية العلم هي المسؤولة عما أحدثته العاصفة من دمار، وكان هذا كافياً لأن تقوم فتنة عامة في وجه المبشر. إن ما يضمن للبدائي الشعور بالأمن في عالمه الذي يعيش فيه هو جري الحوادث العامة على نسق مطرد، أما الحادث الشاذ فتهديد يأتي من قبل قوة استبدادية ينبغي له العمل على استرضائها. فالحادث الاستثنائي لايقطع مجرى الأحداث وحسب، وإنما ينذر بأحداث استثنائية أخرى.

يبدو لنا هذا أمراً في منتهى السخف، وننسى كيف كان أباؤنا وأجدادنا وأجداد أجدادنا يقفون من العالم. عجل يولد برأسين وخمس قوائم. ديك يضع بيضة في القرية المجاورة. امرأة عجوز ترى حلماً. مذنب يظهر في السماء. نار عظيمة تشب في البلدة المجاورة. وفي السنة التالية تشتعل نيران الحرب. ظلت كتابة التاريخ تجري على هذا النسق منذ أقدم العصور حتى القرن الثامن عشر. وعندنا أن رصف الوقائع على هذا النحو لا معنى له، أما عند البدائي فامر بالغ الأهمية والإقناع. وخلافاً لكل توقعاتنا، إنه محق في أن يرى الوقائع على هذا النحو، لأنه بالإمكان الوثوق بقوة ملاحظته. لقد تعلم من خبرته الطويلة أن فيما بين هذه الحوادث تقوم رابطة حقيقية. وما قد يبدو لنا تجميعاً لحوادث عشوائية مفردة ليس له معنى ألبته - لأننا نعير انتباهاً للحوادث الفردية وأسبابها الخاصة بكل منها - هو بالنسبة للإنسان البدائي سلسلة منطقية تماماً، كل حلقة من حلقاتها تنذره بشؤم ظهرت بوادره فيها. فهي انفجار محتم لقوة شيطانية تتبدى بطريقة متساوقة وهي على أتم ما يكون من التنسيق.

فالعجل ذو الرأسين والحرب شيء واحد، لأن العجل لم يكن إلا نذيراً بالحرب. والبدائي يرى في هذه العلاقة أمراً مقنعاً لا يقبل الجدل لأن نزوات الحظ عنده عامل في أحداث العالم أهم من اطراد السنن والتوافق معها. وهو، بفضل انتباهه الدقيق للخارق من العادات، قد سبقنا إلى اكتشاف ترتيب حوادث الحظ ترتيباً تحدث فيه مجتمعة أو متسلسلة. وقد بات قانون تكرار «الحالات المرضية» أمراً معروفاً لكل الأطباء الذين يتعاطون العمل السريري. فقد كان أحد أطباء الأمراض العقلية القدماء في مدينة «فورزبرغ» يقول دائماً عن الحالات السريرية النادرة: «أيها السادة، هذه حالة فريدة تماماً - غداً سوف نرى حالة مشابهة لها تماماً». وأنا نفسي كثيراً ما لاحظت الشيء نفسه في أثناء عملي مدة ثماني سنوات في أحد المصحات العقلية. فقد أحيل إلى في إحدى المرات شخص في حالة الوعي الشفقي، وهي حالة نادرة جداً، وكانت أول حالة من نوعها أشاهدها في حياتي، لم يمض يومان حتى كان لدينا حالة مماثلة،

وكانت هي الأخيرة. «تكرار الحوادث» شيء نتندّر به في عياداتنا، لكنه من حقائق العلم البدائي المقررة منذ أزمان سحيقة. وقد جازف أحد الباحثين الحديثين بالقول: «السحر علم الأدغال» ولا ريب في أنه يمكننا أيضاً أن نسمي التنجيم وقراءة الغيب علم الأزمنة القديمة.

إن ما يحدث بانتظام مطرد تسهل ملاحظته علينا لأننا مهيؤون له. أما عندما نكون أمام أوضاع ينقطع فيها مجرى الأحداث بصورة اعتباطية، يصعب علينا معرفة كنهها، فإننا نحتاج إلى المعرفة والمهارة. بعامة، إن من يعهد إليه بمراقبة الأحداث يجب أن يكون أذكى رجال القبيلة وأدهاهم، وأن يبلغ من العلم مبلغاً يمكنه من تفسير جميع الحوادث الخارقة، ومن الفن مبلغاً يمكنه من التصدي لها. فهو العالم والاختصاصي والخبير بطوارئ الحظ والمصادفات. وفي نفس الوقت الأمين على تراث القبيلة وعلومها التقليدية. تحيطه القبيلة بالاحترام والمهابة، ويتمتع فيها بسلطة كبيرة، إلا أنها ليست كبيرة جداً لأن أفراد القبيلة يعتقدون في سرهم بأن لدى جيرانهم ساحراً أقوى من ساحرهم. فأنجع الدواء لايكون أبداً في متناول اليد، بل يستجلب من مكان بعيد. أقمت زمناً عند قبيلة يكنون لعرافهم العجوز رهبة عظيمة، ومع ذلك ما كانوا يرجعون إليه إلا في الأمراض الخفيفة تصيب الماشية والناس . أما في الأمراض الخطيرة فكانوا يلجؤون إلى مرجع أجنبي يؤتى به لقاء أجر باهظ من أوغندا ـ تماماً كما هو الحال عندنا.

طوارئ الحظ أو المصادفات تأتي في الغالب متسلسلة أو جماعات. ومن القواعد القديمة المجربة فيما يتعلق بالأحوال الجوية أن السماء إذا أمطرت على مدى عدة أيام فهي سوف تمطر في اليوم التالي. ومن الأمثال الشائعة: «النكبات لا تأتي فُرادى» و «السماء لاتمطر بل تصب الماء صباً». هذه الحكم المسبوكة في صيغة الأمثال هي ما يشكل العلم البدائي. والناس يؤمنون بها ويقدسونها في حين يبتسم منها الإنسان المثقف إلا أن يحدث له حادث خارق. سأقرأ عليكم حكاية مزعجة: أعرف امرأة استيقظت ذات صباح على نقرة غريبة على طاولة السرير، وبعد أن تلفتت حواليها برهة عرفت السبب: انقصفت حافة القدح وتشكلت منها حلقة عرضها ربع بوصة تقريباً. بدا لها أن ما حدث شيء غريب، فأمرت بإحضار قدح آخر، وما هي إلا دقائق خمس حتى سمعت نفس النقرة وانقصفت القدح أيضاً. اشتد قلقها هذه المرة، ثم جيء لها بقدح ثالث. وما هي إلا عشرون دقيقة أخرى حين انقصفت حافة القدح الثالث محدثة نفس الصوت. لقد تعاقبت هذه المصادفات الثلاث تعاقباً فورياً كان

فوق ما تطيق فكفرت لتوها بالأسباب الطبيعية وأحلت محلها «الأفكار الجامعة»، القائلة بأن قوة استبدادية تقف وراء الحوادث. مثل هذه الحادثة تحدث لكثيرين من المعاصرين ـ شريطة ألا يكونوا من ذوي الرؤوس اليابسة جداً ـ عندما يجدون أنفسهم وجهاً لوجه أمام حوادث لا تفلح السببية الطبيعية في تعليلها، ونحن، بطبيعة الحال، نفضل إنكار مثل هذه الحوادث لأنها حوادث مقيتة بما تقطع علينا مجرى سير عالمنا الدائر بانتظام، وتجعل كل شيء ممكناً، وتأثيرها علينا يظهرنا على أن العقل البدائي لما يمت فينا بعد.

ولا نحسبن إيمان البدائي بالقوة الاستبدادية منبعثاً من فقاعة هواء كما كنا نحسب دائماً، إن إيمانه بها مستند إلى خبرته. ما كنا نحسبه خرافة يسوغه اجتماع المصادفات، فثمة مقياس حقيقي لاحتمال تزامن الحوادث في الزمان وتوافقها في المكان. ويجب ألا ننسى أن خبرتنا لا يصح الركون إليها تماماً من هذه الناحية، فملاحظتنا غير مكافئة لأنها تقودنا إلى إغفال هذه الأمور من اعتبارنا. فمثلاً، لايخطر لنا ببال أبداً، ونحن في وضع جدي، أن نعقد صلة فيما بين هذه الحوادث: في الصباح يطير الطائر في حجرتك، وبعد ساعة تشاهد حادثة في الشارع. وعند العصر يموت قريب لك. وفي المساء يقلب طاهيك وعاء الحساء. وحين تعود إلى بيتك في وقت متأخر من الليل تكتشف أنك ضيعت المفتاح. أما البدائي فلا يغفل عن واحدة من سلسلة هذه الحوادث، لأن كل حلقة منها تعطيه جواباً على توقعاته، وإنه لعلى حق، لأنه أقرب إلى الصواب مما نريد أن نعترف له به، ولأن لتوقعاته القلقة ما يسوغها من حيث إنها تؤدي له غرضاً يبتغيه، فهو يعتقد أن هذا اليوم يوم نحس لا ينبغي له أن يقوم فيه بعمل. في عالمنا يعتبر هذا الاعتقاد خرافة تستوجب اللوم، لكنه في عالم البدائي دهاء وحكمة.

في عالم البدائي يتعرض الإنسان للحوادث الطارئة بأكثر مما نتعرض لها نحن الذين نعيش في عالم بالغ التنظيم يقيناشر مثل هذه الحوادث. فإن كنت في صحراء قاحلة، لم تجرؤ على الإفراط في المجازفة. والأوروبي سرعان ما يدرك هذا.

البوابلو الهندي، إذا أحس أنه في وضع لا يبعث على الاطمئنان يعتزل بعيداً عن مجلس القوم. والروماني القديم، إذا تعثر على عتبة بابه وهو يهم بمغادرة المنزل، كان يمتنع عن القيام بما كان ينوي القيام به في يومه. إن هذا في نظرنا لغو لا معنى له، لكن في ظروف الحياة البدائية مثل هذا الفأل غير الحسن يميل بالمرء إلى التزام جانب الحذر على الأقل. وإن أنا لم أكن في حالة تامة من ضبط النفس، خضعت حركات جسمي لنوع من الارتباك، وزاغت نظراتي، وصرت على شيء من شرود الذهن. وينتج عن

ذلك أنني إما أن اصطدم بشيء، أو أتعثر في خطاي، أو أدع شيئاً يسقط، أو أنسى شيئاً من الأشياء. في ظروف العالم المتمدن، تعتبر هذه أشياء تافهة ليس إلا؟ أما في الغابة البكر فخطر مميت. وإنه لأمر مميت أن تنقل خطوك في غير موضعه وأنت تجتاز جذع شجرة بلله المطر، يستعمل جسراً عالياً فوق نهر يعجّ بالتماسيح. هب أنني ضيّعت بوصلتي بين الأعشاب، أو نسيت تعبئة بندقيتي ومشيت في طريق اعتاده كركدن الأدغال. فإن كنت شارد الذهن عما حولي فقد أدوس على أربد (= الأفعى النافخة). حدث مرة عند هبوط الظلام أنني نسيت أن أحتذي حذاء البعوض في الوقت المناسب، وكان من جراء ذلك بعد أحد عشراً يوماً أن كدت أموت من وافدة الملاريا الاستوائية. ومَن ينسَ إغلاق فمه وهو يسبح يتعرّض لزُحار قاتل. وعندنا أن السبب الطبيعي لمثل هذه الحوادث هو شرود الذهن، أما عند البدائي فَتُذُر أُحكِم تدبيرها موضوعياً، أوهي سحر.

لكن المسألة ربما كنت أكثر من مسألة شرود ذهن أو قلة انتباه. فقد ذهبت مرة في جولة في غابة «كبراس»، وهي من إقليم «كيتوشي» إلى الجنوب من «جبل إيلكون». وإني لأسير فوق الحشائش الكثيفة، إذ كدت أطأ واحدة من الأرابد، لكنني استطعت أن أقفز بعيداً في الوقت المناسب. عصر ذلك اليوم عاد مرافقي راجعاً من الصيد، وكان شاحب الوجه وفرائصه ترتعد من الخوف. لقد أوشك أن تلدغه حية «ألمامبا»، وهي حية طولها سبع أقدام، حيث قذفت بنفسها على ظهره من تلّ نملة بيضاء. ولا شك أنها كانت قتلته لولا أنه استطاع في آخر لحظة أن يصيبها بطلق ناري. في الساعة التاسعة من مساء ذلك اليوم هاجم مخّيمنا قطيع طباع جائعة كانت قبل يوم فاجأت رجلاً ولطمته وهو نائم. وبرغم اشتعال النار احتشدت في كوخ الطاهي الذي راح يصرخ لائذاً بسور المخيّم. بعد ذلك لم يحدث شيء طيلة الرحلة. وإن يوماً كهذا اليوم يمد جماعة الزنوج بمادة للتفكير؛ أما نحن فلم يكن الموضوع أكثر من تكرار لحوادث (لارابط بينها). لقد كان الأمر بالنسبة إليهم تصديقاً لم يكن منه مفر لفأل غير حسن بدأ في أول يوم من أيام الرحلة. كان ذلك عندما سقطنا جميعاً، السيارة والجسر معها، في نهر كنا نحاول عبوره. فكان أن تبادل الأولاد، الذين كانوا بصحبتنا، النظرات فيما بينهم كأنهم يريدون القول: «حسن، إنها لبداية رائعة!». وقد بلغ الأمر ذروته عندما دهمتنا عاصفة استوائية هوجاء ظلت تبرق وترعد وتغدق علينا المطر حتى بللتنا تماماً وطرقتني على أثرها حمى أقعدتني عدة أيام. وفي مساء اليوم الذي وجد فيه صديقي لنفسه فرصة سانحة للصيد، لم أتمالك نفسي من القول كما يحدث لنا، نحن

البيض، إذا جلسنا معاً وراح يحدق كل منا في الآخر: «يبدو أن المتاعب كانت قد بدأت قبل هذا بكثير. هل تذكر الحلم الذي رويته لي ونحن في زووريخ قبل مغادرتنا؟». في ذلك الحين كان قد رأى كابوساً مخيفاً جداً . رأى نفسه يصطاد في أفريقيا، وفجأة تهجم عليه حيّة هائلة من حيّات «المامبا» فيفيق على الفور وهو يصرخ مذعوراً. لقد أقضّ الحلم مضجعه، وأصبح يعتقد بأنه نذير بموت واحد منا. وقد حسب، بطبيعة الحال، أنني أنا الذي سوف يموت، كدأبنا في إلقاء التبعة على «الفتى الآخر». لكنه كان هو الذي أصابته ملاريا حادة شارف فيها على الهلاك.

إن قراءة مثل هذه المحادثة في زاوية من عالم ليس فيه أفاع تلدغ، ولا بعوض ينقل الملاريا، أمر لايعني إلا قليلاً. لكن المرء حين يتخيل نفسه يلفّه الليل الاستوائي بزرقته المخملية، والكتل الهائلة السوداء من الأشجار تعلو هامته، وقد انتصبت واقفة في غابة عذراء، وأصوات خفية تنبعث من الفراغ الليلي، ونار مُفردة بالقرب منها بنادق محشوّة وكلل البعوض، ولا ماء يشربه إلا ماء المستنقع يغليه لكي يسوغه بعد ذلك، وفوق هذا كله اعتقاد أعرب عنه افريقي عجوز كان يعرف ماذا يقول: «هذه ليست بلاد الإنسان، بل بلاد الله». هنا، ليس الإنسان بالملك، بل الطبيعة ـ الحيوان والنبات والأوبئة. وحين يتلاءم المرء مع هذا المكان، يعلم مقدار ما يحده من معنى ظاهر في أشياء لو وجدها في غير هذا المكان لاستثارت منه ابتسامة ساخرة. ذلك هو عالم القوى الهوجاء الاعتباطية التي ينبغي للبدائي أن يتعامل معها يوماً فيوماً. الحادثة الخارقة ما هي بالنكتة عنده. والنتائج التي يصل إليها من مثل «ليس هذا بالمكان الصالح» أو «هذا اليوم غير ملائم» هي نتائج أوحت بها إليه تحذيرات اختبرها، ومن يدري ما هي الأخطار التي يتفاداها حين يتقيد بهذه التحذيرات؟.

«السحر علم الأدغال». والفأل يحدث تعديلاً في سير عمل، وتخلياً عن مشروع كان بديء به من قبل، وتغييراً في موقف نفسي. وجميع هذه رجوعات (= ردود فعل) ملائمة للغرض على اعتبار أن حوادث الحظ أو المصادفات تجنح إلى الوقوع متعاقبة أو متسلسلة، وعلى اعتبار أن البدائي لا يشعر أبداً بالسببية النفسية. أما نحن فقد تعلمنا، بفضل توكيدنا الأحادي على ما نسميه بالأسباب الطبيعية، أن نميز ما هو ذاتي مما هو موضوعي و «طبيعي»، في حين يتحد الذاتي والموضوعي عند البدائي في العالم الخارجي. وإذا ما حدث شيء خارق فليس هو المدهوش، وإنما الشيء هو الذي يدهشه. فالشيء الخارق هو «المانا»، ممنوحةً قوة السحر. وما نسميه نحن بقوة المخيّلة والإيحاء هي عنده قوى خارجية تؤثر فيه من الخارج. وليست بلاده كياناً جغرافياً ولا

سياسياً؟ إنما بلاده الإقليم الذي يضم أساطيره وديانته وجميع أفكاره ومشاعره مادام لايشعر بهذه الوظائف (الفكر والشعور). وخوفه يستوطن هذه الغابة أو تلك. ذلك الكهف تأوي إليه شياطين تخنق كل إنسان يدخله. في ذلك الجبل يربض الثعبان الكبير، وفي تلك الرابية قبر الملك الأسطوري. كل امرأة تحبل إذا ما اقتربت من هذا النبع أو هذه الصخرة أو الشجرة؛ تلك المخاضة يحرسها عفاريت الأفاعي؛ هذه الشجرة ذات سَمت له صوت يستطيع أن ينادي أناساً معينين. والخلاصة إن البدائي إنسان غير نفساني؛ لأن الحوادث النفسية تحدث خارجاً عنه بطريقة موضوعية. حتى الأشياء التي يراها في منامه تبدو له أشياء واقعية؛ وهذا هو سببه الوحيد الذي يجعله يعير الأحلام انتباهه. قال الحمّالون الذين كانوا بصحبتنا - وهم من جبل أيلكون - قالوا إنهم لا يحلمون أبداً؛ الساحر وحده هو الذي يحلم. ولما سألت الساحر عن ذلك أجاب أنه أمسك عن رؤية الأحلام منذ أن جاء البريطانيون إلى البلاد. أما أبوه فقد ظل حتى ذلك الحين يرى أحلاماً كثيرة، فكان يعرف مكان القطعان التائهة، والمكان الذي تأخذ عجولها إليه، ومتى تقع الحرب أو ينزل الوباء. أما الآن فمفوض المنطقة هو الذي يعرف كل شيء؛ بينما هم لا يعرفون شيئاً. لقد بدا مستسلماً كل الإستسلام كاستسلام بعض قبائل «البابوان» الذين يعتقدون أن شطراً كبيراً من التماسيح التحق بالحكومة البريطانية. حدث أن محكوماً من الأهلين فرّ من قبضة السلطة فنهشهُ تمساح فأحدث فيه تشويهاً فظيعاً بينما كان يعبر النهر. فاستنتجوا من ذلك أن التمساح كان من رجال البوليس. إن الله لم يعد يخاطب عرّاف القبيلة في الأحلام، بل صار يخاطب البريطانيين لأنهم هم أصحاب السلطة. لقد ذهبت فاعلية الحلم عنهم. أرواح الأهلين تهاجر عنهم أحياناً، فيأتي العراف ويمسك بها ويضعها في أقفاص كما توضع الطير، أو تفد عليهم أرواح غريبة فتحل بهم الأمراض.

إن من شأن هذا الإسقاط للحوادث النفسية أن يعقد صلات بين إنسان وإنسان، أو بين إنسان وحيوان أو شيء، صلات لايمكن أن نفهمها نحن. إنسان أبيض أطلق النار على تمساح، وعلى الفور توافد حشد كبير من الناس من القرية القريبة يطالبون بدفع الدية. وحجتهم أن التمساح كان امرأة عجوزاً بعينها، كانت تقيم في قريتهم وقد ماتت في نفس اللحظة التي أطلقت النار فيها على التمساح: لقد كان واضحاً - في اعتقادهم - أن التمساح كان يمثل «روح الأجم» الذي يتواحد مع تلك المرأة. رجل آخر أطلق النار على فهد كان يكمن لماشيته؛ في ذلك الوقت بالضبط ماتت امرأة في القرية المجاورة، لقد كانت متواحدة مع الفهد.

اصطلح ليفي بروهل على تسمية هذه العلاقات الغريبة باسم «المشاركة الصوفية»، وبرأيي أن كلمة «صوفية» لم يوفق في اختيارها. لأن البدائي لا يرى شيئاً صوفياً في هذه الأمور، بل هي عنده أمور طبيعية للغاية؛ إنما نحن الذين نجد فيها الغرابة. ولعل السبب في ذلك أننا لا نعرف شيئاً عن مثل هذه الظاهرات النفسية[1]. لكن هذه الظاهرات تحدث لنا أيضاً، إلا أننا نعطيها صيغاً تعبيرية أكثر مدنية. في حياتنا اليومية يحدث لنا دائماً أن نحسب السياقات النفسية لدى غيرنا مثلما هي لدينا تماماً، فنحسب أن ما يسرنا وما نرغب فيه هو ما يسر الناس وما يرغبون فيه، وأن ما هو شر لنا ينبغي أن يكون هو نفسه شراً لهم. والقضاء لم يأخذ بالمنطلق السيكولوجي ويعترف بمبدأ نسبية الذنب عند النطق بالحكم، إلا في وقت متأخر. وبسطاء الناس مازالوا يتميزون غيظاً من عقيدة «ما هو مباح لجوبيتر غير مباح للبقر». وما زالت المساواة أمام القانون تمثل إنجازاً عظيماً، ولم يحل محله مبدأ غيره حتى الآن كذلك لم نزل ننسب إلى «الفتى الآخر» كل الشرور والنقائص التي لا نريد أن نعترف بها في أنفسنا، وهذا ما يفسر لنا أسباب التهجم عليه وسلقه بألسنتنا. غير أن ما يحدث في هذه الحالة هو أن «روحاً» دنيا تنتقل من شخص إلى آخر. فالعالم لم يزل حافلاً بـ«البهائم السوداء» و «أكباش الفداء»[2]، تماماً مثلما كان حافلاً فيما مضى من الأيام بالساحرات والذئاب التي صارت كائنات بشرية.

والإسقاط حادثة نفسية من أكثر الحوادث النفسية شيوعاً؛ إنه نفس «المشاركة الصوفية» التي عدّها ليفي بروهل السمة الخاصة التي يتسم بها الإنسان البدائي. كل ما في الأمر أننا أعطيناها اسماً آخر، وجرينا على عادة نكران أن نذنب بها. كل ما هو خاف فينا نكتشفه في جارنا، ونتعامل معه على أساسه. صحيح أننا لم نعد نخضعه إلى امتحان تناول السم أو نحرقه أو ننتزع منه الاعتراف بالقوة؛ إلا أننا نعمد إلى إيذائه بإطلاق الأحكام الجائرة عليه مقتنعين بها قناعة عميقة. إن ما نحاربه فيه هو في العادة جانبنا الأدنى.

والحقيقة البسيطة هي أن الإنسان البدائي هو من بعض الوجوه أقدر منا على الإسقاط لأن حالته العقلية غير متمايزة مما يستتبع معه أن يكون عاجزاً عن نقد نفسه. فكل شيء عنده يتصف بالموضوعية التامة. ولغته تعبر عن هذه الحقيقة بصورة أساسية. نحن كثيراً ما نعمد، بدافع من حسّ الفكاهة، إلى تصوير شخص كالأوزة أو البقرة أو

---

(1) أي الفُصال والإسقاط dissociation and projection.

(2) في الأصل betes noires.

الدجاجة أو الحيّة أو الثور أو الحمار. لكن البدائي ينسب «روح الأجم» إلى شخص ما لا يكون في نسبته هذه أثر من حكم أخلاقي يريد إطلاقه عليه. فالإنسان القديم مفرط في «الطبيعيّة» من هذه الناحية؛ وإن تأثره الشديد بالأشياء كما هي عليه يحول دونه وإصدار الأحكام بصورة فورية؛ ولذلك كان أقل ميلاً منا إلى فعل ذلك. قال لي مرة أحد هنود البوابلو، معلناً ذلك بصورة جازمة، أنني أنتمي إلى «توتم الدب» - بعبارة أخرى، أنني دبّ - لأنني لم أهبط السلم ووجهي إلى الأمام كما يفعل الآدمي، بل أهبط منه مولياً ظهري ومتشبثاً بيدي كما يفعل الدب. لو قال لي أوروربي إن لي طباع الدب، لكان ذلك نفس الشيء، مع فارق طفيف في المعنى. إن موضوع «روح الأجم»، الذي كان بالنسبة إلينا موضوعاً غريباً جداً عندما التقينا به في المجتمعات البدائية، أصبح لدينا - نحن البيض - شأنه في هذا كشأن أشياء كثيرة - صوراً كلامية ليس إلا. فلو أخذنا مجازاتنا على حسب مدلولاتها الحسية لعدنا إلى وجهة النظر البدائية. فعلى سبيل المثال نحن نستعمل التعبير الطبي: «أخذ يد المريض to handle apatient» ومعناهُ بالصيغة الحسية «وضع اليدين عليه) - أو «العمل باليدين». إن هذا بالضبط هو ما يفعله العرّاف بمرضاه.

يصعب علينا أن نفهم مسألة «روج الأجم»، لأن الطريقة من رؤية الأشياء توقعنا في الحيرة وتسبب لنا الارتباك. ولا نستطيع أن نفهم «الروح» كينونة تهاجر وتتخذ لها سكناً في حيوان وحشي. فإذا وصفنا شخصاً بأنه حمار، فإننا لا نعني من كل وجه أنه ذلك الحيوان ذو القوائم الأربع الذي نسميه حماراً، وإنما يشبه الحمار من وجه بعينه. وفيما يتعلق بهذا الشخص، إن ما فعلناه هو أننا اقتطعنا جزءاً من شخصيته أو نفسه وجسدّناه في صورة حمار. وعليه إن المرأة - الفهد، أو الفهد - المرأة، هي كائن بشري في نظر البدائي، وما الفهد فيها إلا «روح الأجم». ولما كانت كل الحياة النفسية الخافية «= اللاشعورية» حياة حسية وموضوعية لدى الإنسان القديم، كان الشخص الموصوف بالفهد يُفترَض أن له روح فهد. ولو نحن ذهبنا في التجسيد إلى أبعد من هذا، لكانت مثل هذه الروح تعيش في الأجم على صورة فهد حقيقي.

إن هذه المواحدات identifications التي يحدثها اسقاط الحوادث النفسية تخلق لدى البدائي عالماً لا يجد فيه نفسه محاطاً بـ «الطبيعة» وحسب، وإنما بـ «النفس» أيضاً، ومتواحداً معه إلى حدّ ما. إنه ليس سيد عالمه بأي حال، بل جزء منه. الإنسان البدائي، في افريقيا مثلاً، لم يزل بعيداً عن تمجيد القوى البشرية، ولايحلم باعتبار نفسه سيد المخلوقات. وفي تصنيفه الزولوجي لا يأتي «الإنسان العاقل» في الذروة، بل الفيل.

ثم يليه الأسد فالأصلة (=الثعبان الكبير) أو التمساح، فالإنسان فالحيوانات الدنيا ولايخطر له ببال أن بمقدوره أن يحكم الطبيعة. إنما الإنسان المتمدن هو الذي يكافح من أجل السيطرة على الطبيعة، ولذلك يصب أعظم جهوده في البحث عن الأسباب الطبيعية التي تعطيه مفتاح مختبر أسرار الطبيعة. وهذا ما يفسر لنا لماذا ينفر أشد النفور من فكرة القوى الاستبدادية ولا يعترف بها؛ لأن وجود هذه القوى من شانه أن يقدم الدليل على أن محاولته للسيطرة على الطبيعة محاولة غير مجدية.

وملاك القول إن السمة البارزة التي تسم الإنسان القديم هو موقفه من اعتباطية طوارئ الحظ أو المصادفة التي يوليها في حوداث الكون أهمية أكبر بكثير مما يولي الأسباب الطبيعية. إن لحوادث الحظ وجهين؛ فهي من جهة تجنح إلى الحدوث متسلسلة، ومن جهة ثانية تتمتع بغائية ظاهرة من خلال اسقاط المحتويات النفسية الخافية (=اللاشعورية) - بعبارة أخرى من خلال «المشاركة الصوفية». الإنسان القديم لا يصل إلى هذا التمييز قطعاً، لأنه يسقط الحوادث النفسية بدرجة من الكمال إلى حد أنها تتواحد مع الحوادث الطبيعية. فالمصادفة عنده فعل اعتباطي وغائيّ في آن واحد - تدخل من جانب كائن تنبض فيه الحياة - لأنه لايدرك أن الحوادث غير العادية لا تثيره إلا بمقدار ما يخلع عليها من قوة إدهاش أو إخافة. والحق إننا هنا نتحرك فوق أرض قلقة: هل الشيء يكون جميلاً لأنني أنسب الجمال إليه؟ نحن نعلم جيداً أن مفكرين لهم وزنهم تنازعوا فيما إذا كانت الشمس العظيمة هي التي تنير العالم، أم أن العين البشرية هي التي تفعل ذلك بفضل صلتها بالشمس. الإنسان القديم يقول إنها الشمس، والإنسان المتمدن يقول إنها العين - على الأقل بمقدار ما يفكر أصلاً وبمقدار ما لا يشكو من علة الشعراء. يجب عليه أن يجرد الصفات النفسية لكي يسيطر عليها، وينبغي له أن يسترد جميع اسقاطاته القديمة لكي يرى عالمه موضوعياً.

في عالم البدائي كل شيء يتصف بالصفات النفسية؛ أي كل شيء يتمتع بعناصر النفس الإنسانية، وبالتحديد عناصر الخافية العامة (= اللاشعور الجماعي)؛ لأنه لايوجد حياة نفسية فردية. وفي هذا الصدد، يجب ألا ننسى أن ما يرمي إليه سر المعمودية المسيحية لهو أعظم تطور نفسي عرفه تاريخ الإنسانية. فالمعمودية تهب الكائن البشري روحاً وحيدة. ولا أعني، بطبيعة الحال، طقس المعمودية بحد ذاته بما هو فعل سحري ينتج آثاره في تأدية واحدة. إن ما أعنيه هو أن فكرة المعمودية تنتشل الإنسان من تواحده القديم بالعالم وتجعل منه كائناً يسمو على عالمه. وإن استطاعة البشرية الارتقاء إلى مستوى هذه الفكرة لهو المعمودية في أعمق مدلولاتها، لأنها تعني ولادة «الإنسان

الروحي» الذي يعلو على الطبيعة.

من بديهيات درس الخافية (= اللاشعور) أن كل محتوى نفسي مستقل نسبياً يتشخّص كلما سنحت له الفرصة. والأمثلة الواضحة على ذلك هلوسات المجانين وجلسات تحضير الأرواح. فكلما اسقطنا محتوى مستقلاً ظهر لنا شخص غير مرئي، وهو ما يفسر لنا ظهور الأرواح في جلسة روحانية عادية، وظهور الأشباح على الإنسان البدائي. فإذا اسقطنا محتوى نفسياً هاماً على كائن بشري، فعندئذٍ يتحول إلى «مانا» ـ فيتمتع عندئذٍ بقدرة إتيان الخوارق، ويتحول هو أو هي إلى ساحر أو ساحرة، أو إلى إنسان يتحدر من ذئب وما أشبه. الاعتقاد البدائي بأن العرّاف يلتقط الأرواح التي ضلّت ليلاً ويحبسها في قفص كما تحبس العصافير، يفسر لنا هذا تفسيراً جلياً. فالإسقاطات النفسية تمنح العرّاف قوة «المانا»؛ فهي تنطق الحيوان والشجر والحجر، لأنها فاعليات نفسية تجبر المرء على طاعتها. لهذا السبب يقع المجنون تحت رحمة أصواته، فاقد الرجاء، ذلك لأن الشيء الذي أسقطه ما هو إلا فاعليته النفسية. فبدون أن يعلم، يكون هو الذي يتكلم من خلال أصواته، بمثل ما يكون هو الذي يسمع ويرى ويأتمر.

من وجهة نظر سيكولوجية، يعتبر اعتقاد البدائي أن قوة الحظ الاستبدادية تجيب على مقاصد الأرواح والسحر ـ أمراً طبيعياً للغاية، لأنه نتيجة حتمية توصّل إليها من الوقائع كما يراها. ولو أننا شرحنا وجهة نظرنا العلمية إلى ذكيّ من الأهلين لا تهمنا بالتخريف والافتقار إلى المنطق. فهو يعتقد أن العالم تنيره الشمس، دون العين البشرية. وبخني مرة صديقي، «بحيرة الجبل»، (وهذا هو اسمه)، وهو شيخ قبيلة هندية من البوابلو، وبّخني توبيخاً شديداً لأنني نطقت عبارة القديس أوغسطين: «ليست الشمس الهنا، بل خالقها». قال لي غاضباً وهو يحدق في الشمس: «من يذهب إلى هناك هو أبونا وإنك تستطيع أن تراه. منه يأتي كل نور وكل حياة ـ ما من شيء إلا وقد خلقه هو». ثم أخذ منه الحماس وراح يبحث عن الكلمات وقال معجباً: «حتى الإنسان في الجبال الذي يذهب وحيداً لا يستطيع أن يوقد ناراً من غيره». قلما يمكن التعبير عن وجهة النظر القديمة بأجمل من هذه الكلمات. القدرة التي تحكمنا تأتي من العالم الخارجي، ومن خلالها وحدها يسمح لنا بالحياة. وعندنا، لم يزل الفكر الديني يبقي على حالة العقل القديم، رغم أن زماننا قد تجرد من الآلهة، ومازالت ملايين لا حصر لها تفكر بهذه الطريقة.

في حديثي عن نظرة الإنسان البدائي إلى اعتباطية الحظ، بيّنت أن لهذا الموقف غاية

يخدمها، وبالتالي هو موقف له معناه. فهل نجازف، على الأقل مؤقتاً، بطرح فرضية مفادها أن الإيمان البدائي بالقوى الاستبدادية تبرره الوقائع وأنه ليس متأتياً عن مجرد وجهة نظر سيكولوجية؟ إن هذا يخيفنا؛ لكن ليس في نيّتي أن أقفز من المقلاة إلى النار وأحاول إثبات أن السحر موجود فعلاً. إن ما أريده هو النظر في النتائج التي نصل إليها لو أننا جارينا الإنسان البدائي في حسبانه أن النور يأتي من الشمس، وان الأشياء جميلة بحد ذاتها، وأن جزءاً من الروح البشري فهد. إننا بهذا نسلّم بالفكرة البدائية: «المانا». وبناء على هذه الفكرة، الشيء الجميل هو الذي يهزنا ويثير إعجابنا، ولسنا نحن الذين نصنع الجمال. إن شخصاً بعينه «شيطان» ـ لم نسقط عليه ما في نفوسنا من شر، وبهذه الطريقة نجعل منه شيطاناً. يوجد أناس ـ أشخاص المانا ـ نعجب بهم لأنهم أهل للإعجاب، لا بتصورنا أنهم كذلك قطعاً. إن مفهوم «المانا» يقوم على وجود شيء كمثل قوة موزعة على نطاق واسع في العالم الخارجي تنتج جميع الآثار التي تخرج عن المألوف. كل شيء موجود «يفعل»، وإلا لم يكن له وجود فعلي؛ ولا يكون فاعلاً إلا بفضل صداقته الملازمة له أو الكامنة فيه؛ والوجود حقل من القوة. إن مفهوم «المانا» البدائية، كما نرى، هو من طبيعة نظرية في الطاقة في حالتها الخام.

كان بإمكاننا حتى الآن أن نجاري في يسر هذه الفكرة البدائية. لكن الصعوبة إنما تنشأ عندما نحاول أن نذهب بمضامينها إلى أبعد من ذلك؟ وعندئذ ينعكس أو ينقلب السياق النفسي الذي تكلمت عنه. هذه المضامين هي: أنها ليست مخيلتي أو رعبي ما يجعل من العرّاف ساحراً؛ إنما «هو» ساحر يسقط قواه السحرية عليّ. الأشباح ليست هلوسات من عقلي؛ وإنما تظهر لي بإرادتها هي. رغم أن هذه الإبانات مستمدة منطقياً من فكرة «المانا»، إلا أننا نتردد في قبولها ونروح نتلفت حولنا بحثاً عن نظرية حول الإسقاط النفسي تريحنا. والمسألة ليست أقل من هذا: هل النفس عموماً ـ وأعني بها الروح أو الخافية (اللا شعور) ـ منبعثة منا، أم أن النفس ـ وهي في أولى مراحل وعيها ـ كانت خارجة عنا فعلاً في شكل قوة استبدادية ذات مقاصد خاصة بها؟ وهل جاءتنا تدريجياً لتأخذ مكانها فينا في مجرى التطور النفسي؟ هل كانت المحتويات النفسية المنفصلة ـ بالاصطلاح المعاصر ـ أجزاء من نفوس الأفراد، أم أنها كانت موجودة بذاتها منذ بداية كينوناتها النفسية وفقاً للنظرة البدائية على شكل أشباح أو أرواح أجداد وما أشبه؟ هل تجسدت في الإنسان تدريجياً في مجرى التطور حتى كوّنت فيه تدريجياً أيضاً ذلك العالم الذي ندعوه بالنفس؟

تبدو لنا الفكرة برّمتها متناقضة إلى درجة خطيرة؛ لكن مع ذلك يمكننا أن نفهم

شيئاً منها. فالمعلم الديني والمربي يؤمنان بإمكان غرس شيء في النفس البشرية لم يكن موجوداً فيها من قبل. إن قوة الإيحاء أو التأثير أمر حقيقي، حتى إن أحدث المدارس السلوكية في علم النفس باتت تأمل بالوصول إلى نتائج بعيدة المدى في هذا المجال. الشكل البدائي يعبّر عن بنية النفس المعقدة بمعتقدات واسعة الانتشار كالمسّ والانسلاب وتجسد أرواح الأجداد وحلول الأرواح إلى غير ذلك. إذا عطس أحدنا فمازلنا نقول له: «بارك الله فيك!»، ونعني بذلك: «نرجو ألا تؤذيك روحك الجديدة!». عندما خرجنا في مجرى تطورنا من تناقضات متعددة الجوانب وحققنا شخصية موحّدة، كنا نعاني مما يشبه نفساً مؤلفةً من عناصر مختلفة انضم بعضها إلى بعض. ولما كان الجسم البشري قد شُيّد بالوراثة على أساس عدد من وحدات «مندل»، كان من الأمور التي لاتخرج عن الموضوع تماماً أن نقول بأن النفس البشرية قد تم تركيب بعضها إلى بعض على نحو مماثل.

الأفكار المادية في عصرنا لها ميل نستطيع أن نتبيّنه في الفكر القديم، كلاهما يؤدي إلى نتيجة واحدة هي أن الفرد أثر ناتج ليس إلا. في الحالة الأولى، هو أثر ناتج عن الأسباب الطبيعية؛ وفي الثانية، أثر ناتج عن حوادث الحظ. يترتب على ذلك أن الفرد الإنساني في كلتا الحالتين لا يساوي شيئاً بحد ذاته، لأنه نتج بسائق المصادفة عن قوى تشتمل عليها البيئة الموضوعية. وقد نشأ عن ذلك أن الفرد البشري ليس كائناً وحيداً أبداً، بل يخضع دائماً لعملية تبادل التغيير والتغير مع أي شيء آخر، وأنه بالتالي يمكن الاستغناء عنه في يسر؛ يستوي في هذه النظرة كل من المادية الحديثة والفكر البدائي القديم. وهكذا عادت المادية الحديثة في نظرتها الضيقة للسببية إلى نقطة انطلاق الإنسان القديم، مع فارق أن المادي أكثر جذرية، لأنه أكثر تنهيجاً، من الإنسان القديم. لكن هذا الأخير يتمتع بميزة عليه من حيث إنه يستثني شخصية «المانا». في مجرى التاريخ، ارتفعت شخصيات «المانا» إلى مقام الآلهة، فكان منها أبطال وملوك شاركوا الآلهة خلودها بأكلهم من طعامها الذي يجدد لها الشباب. إن فكرة خلود الفرد هذه، وما له من قيمة لا تفنى، نجدها في المجتمعات البدائية أولاً وقبل كل شيء في الإيمان في الأشباح أو الأرواح، ثم في أساطير العصر الذي لم يكن فيه قد دخل الموت إلى العالم عن طريق الغفلة أو الحمق البشري.

الإنسان البدائي لايدري بهذا التناقض في نظرته. لقد أكّد لي الحمّالون من الزنوج أن ليس لديهم فكرة عما سوف يحدث لهم بعد الموت، وعندهم أن الإنسان يموت لا أكثر؛ لا يعود يتنفس؛ تُحمل جثته إلى الأجمَة حيث تأكلها الضبع هذا ما يعتقدون أنه

يحدث له في النهار؛ أما في الليل فيعجّ بأرواح الموتى التي تجلب الأمراض للماشية والإنسان، وتهجم على السّارين تُعمل فيهم مختلف أشكال الفتك والعنف، العقل البدائي يحفل بمثل هذه المتناقضات، التي من شأنها أن تخرج أوروبياً عن جلده، وهو الذي لايخطر له ببال أن شيئاً كهذا يمكن أن يكون له وجود في عالمه المتمدن. إن لدينا جامعات تعتبر فكرة التدخل الإلهي مسألة قابلة للجدل ـ لكن حيث اللاهوت جزء من المنهاج التعليمي. وربما عدّ باحث في حقل العلوم الطبيعية من قبيل الأشياء البائدة أن يُنسب إلى فعل الله أصغرُ تباين في نوع من أنواع الحيوان، وفي الوقت نفسه قد يكون عنده في دُرج آخر من عقله إيمان مطلق بالمسيحية يطيب له أن يعرضه أيام الآحاد. إذن، لماذا نتعب أنفسنا حول تناقض الإنسان البدائي؟.

لايمكننا استخلاص منهج فلسفي من أفكار الإنسان البدائي الأولية؟ لأنها لا تمدّنا إلا بالمتناقضات أو المتضادات، ومع ذلك إن في هذه المتناقضات معيناً لا ينضب لكل المجهود العقلي، إذ تطرح علينا مشكلات الفكر في جميع العصور والمدنيات. هل «الأفكار الجامعة» لدى الإنسان القديم أفكار عميقة حقاً، أم أنها تبدو كذلك ويمكنني أن أتحدث عن شيء كنت لا حظته عندما كنت مقيماً بين ظهراني قبيلة «جبل ايلكون». لقد بحثت ونقبت، في البعد والعمق، عن أثر لأفكار دينية واحتفالات وطقوس، لكني لم أعثر على شيء بعد أسابيع من البحث والاستقصاء. لقد أتاح لي الأهلون أن أشاهد كل شيء أردت مشاهدته، وكانوا في منتهي السخاء بمعلوماتهم تكلمت معهم دون وساطة من ترجمان، لأن كثيراً من الطاعنين في السن كانوا يتكلمون «السواحلية». في بادئ الأمر، كانوا كارهين للغاية، لكن ما إن انكسر الجليد حتى قابلوني بحفاوة بالغة. لم يكونوا يعرفون شيئاً عن عادات دينية، لكني لم يتطرق إليّ اليأس؛ ففي ختام واحدة من محادثاتنا الكثيرة غير المثمرة، إذا رجل عجوز يقول بصوت عال: «في الصباح، عندما تطلع الشمس، نغادر أكواخنا، ونبزق بأيدينا، ثم نرفعها إلى الشمس». طلبت منه أن يؤدوا الطقس بحضوري وأن يصفوه لي بالضبط ففعلوا. وضعوا أيديهم أمام أفواههم، وبزقوا أو نفخوا فيها نفخاً شديداً. ثم راحوا يقلبون أيديهم ويرفعون راحات أكفهم نحو الشمس . ولما سألتهم عن معنى هذا الذي فعلوه ـ لماذا نفخوا أو بزقوا بأيديهم، وكان سؤالي لا جدوى منه، قالوا: «إن هذا ما نفعله دائماً». لقد كان من المستحيل الوصول إلى تفسير له عندهم، وبتُّ مقتنعاً أعظم اقتناع أنهم لا يعرفون إلا ما فعلوا، لكنهم لايعرفون لماذا فعلوه. إنهم لايرون لفعلهم معنى. ثم إنهم يحيّون القمر الجديد بنفس الحركات.

هب أنني غريب تماماً عن مدينة زوريخ وقد جئت هذه المدينة بغية الكشف عن عاداتها. فأول مكان أحل فيه هو مشارف المدينة القريبة من بعض بيوت الضاحية، ثم آتي لأتصل بسكانها من قريب فأقول للسيدين مولر وموير: «أخبرني من فضلك عن بعض عادات ديانتكم»؛ يفاجأ الرجلان بالسؤال، لأنهما لا يترددان إلى الكنيسة أبداً، ولا يعرفان عنها شيئاً، ويؤكدان أنهما لايمارسان عادة من العادات الدينية.

لكني ذات صباح أفاجئ السيد مولر يقوم بعمل غريب. رأيته يدور حول الحديقة، يخبئ بيضاً ملوناً، وينصب تماثيل غريبة من الأرانب. لقد أمسكت به متلبساً «بالجرم المشهود». فأسأله: «لماذا أخفيت عني هذا الطقس البالغ الأهمية؟»، فيجيب: «لا شيء»، كل شخص يفعل هذا في عيد الفصح». فأسأله أيضاً: «لكن ما معنى هذا البيض وهذه التماثيل ـ ولماذا تخفيها؟»، فيبهت ولايحير جواباً. إنه لايعلم، ولايعلم ما معنى شجرة الميلاد. لكنه يفعل هذه الأشياء مع ذلك. إنه مثل الإنسان البدائي تماماً فهل كان أسلاف الزنوج في جبل ايلكون يعلمون ماذا كانوا يصنعون؟ إن هذا احتمال بعيد. الإنسان القديم يفعل ما يفعل، لكن الإنسان المتمدن يعرف ماذا يفعل.

ما معنى الطقس الذي يمارسهُ «الإيلكوني» الذي رويته لتوّي؟ واضح أنه قربان للشمس التي هي عند الأهلين «مونَغُو» ـ أي «مانا»، أو إلهية ـ عند لحظة الشروق فقط. فإذا بزقوا بأيديهم فمعنى ذلك، في الاعتقاد البدائي، أن البزاق هو المادة التي تحتوي على «المانا» الشخصية، وهو القوة الشافية التي تستحضر الحياة وتمنحها المَدَد. وإذا نفخوا بأيديهم فالنَفَس هو الريح والروح، «روحو»، وهو في العربية «روح»، وفي العبرية «رُواخ»، وفي اليونانية «نيوما». فالطقس معناه: «أقدم روحي الحية لله»؛ صلاة لا كلام فيها، صلاة تأدية أو فعل، كان يمكن أن يُنطَق بها كما يلي: «أيها الرب، في يديك أستودع روحي»[1]. هل هذا مجرد اتفاق أو مصادفة، أم أن هذه الفكرة كانت مبطونة ومقصودة قبل أن يوجد الإنسان؟ لا يسعني إلا أن أترك هذا السؤال بلا جواب.

(1) انظر انجيل لوقا 46:23 «ونادى يسوع بصوت عظيم قائلاً يا أبت في يديك أستودع روحي...» المترجم.

الفصل الثامن

علم النفس والأدب

من الأمور الجليّة أتم الجلاء أن علم النفس، بما هو درس للسياقات النفسية، يمكننا الاستفادة منه في درس الأدب؛ وذلك لأن النفس الإنسانية هي الرحم التي تحتضن جميع العلوم والفنون. ولعلنا نأمل من البحث السيكولوجي أن يفسر لنا تشكل العمل الفني من ناحية، وأن يكشف لنا عن العوامل التي تجعل من شخص ما مبدعاً فنياً من ناحية ثانية. وبذلك يجد العالم النفسي نفسه أمام مهمتين منفصلتين ومتمايزتن، ويتعين عليه أن يفهمهما بطريقتين مختلفتين اختلافاً عظيماً.

في حالة العمل الفني، يقتضي أن نتعامل مع نتاج صادر عن فاعليات نفسية بالغة التعقيد، لكنه يقتضي أن نتعامل مع الجهاز النفسي ذاته. في الحالة الأولى، يجب علينا تحليل أثر فني محسوس محدد تحليلاً نفسياً؛ بينما في الثانية، يجب علينا تحليل الكائن البشري المبدع الحي بما هو شخصية مفردة. ورغم أن هاتين المهمتين متصلتان فيما بينهما برباط وثيق حتى لا غنى لإحداهما عن الأخرى، إلا أن واحدة منهما لا يمكنها أن تمدنا بالتفسيرات التي تريدها الأخرى، يمكننا ـ بطبيعة الحال ـ أن نستخلص بعض النتائج المتعلقة بالفنان من عمله الفني، والعكس بالعكس؛ لكن هذه الاستنتاجات ليست حاسمة أبداً، وليست نهائية؛ وإنما هي فرضيات محتملة أو تخمينات موفقة، في أحسن الأحوال. إن معرفتنا بعلاقة «غوته» الخاصة بأمه تُلقي شيئاً من الضوء على صيحة «فاوست»: «الأمهات .. الأمهات .. ما أغرب سماعَ هذه الكلمة!» لكن هذه المعرفة لا تُتيح لنا أن نرى كيف أمكن لعلاقته بأمه أن تنتج دراما «فاوست» بالذات، مهما كنا مصيبين في تحسسنا بما في شخص «غوته» من صلة عميقة بأمه، كذلك لن نكون أكثر توفيقاً في حكمنا لو أننا اتخذنا الوجهة المضادة. وإذا جئنا إلى «واغنر» لم نجد في «خاتم النبلونغز» ما يمكننا من التعرف أو الاستنتاج بصورة محددة بأن «واغنر» كان يجب أن يرتدي عرَضاً ملابس شبيهة بملابس النساء، بالرغم من وجود صلات خفية بين عالم الذكورة البطولي، عالم «النبلونغز»، وبين ميول أنثوية معينة ذات طبيعة مَرَضية في «واغنر» الرجل.

الحالة الراهنة من تطور علم النفس لا تسمح لنا بأن نقيم تلك الروابط السببية الصارمة التي نتوقعها من العلم. فنحن لا نستطيع أن نعمل بفكرة السببية، ونحن على ثقة مما نعمل، إلا في نطاق المنعكسات والغرائز السيكو - فيزيولوجية. ينبغي على عالم النفس أن يكتفي، انطلاقاً من النقطة التي تبدأ فيها الحياة النفسية - أي المستوى البالغ التعقيد - أن يكتفي بوصف الحوادث وصفاً يتفاوت سعةً أو ضيقاً، وبالتصوير الحي لسَدَى العقل ولحمته بكل ما فيه من تشابك يبعث على الذهول. وينبغي عليه، بعمله هذا، أن يمتنع عن اعتبار أي سياق نفسي واحد، مأخوذاً على حدة، سياقاً «ضرورياً». ولو كانت الحال على خلاف ذلك، واستطاع عالم النفس أن يركن إلى الكشف عن الصلات السببية في داخل العمل الفني وفي سياق الخلق الفني، لما ترك لدرس الفن أرضاً يقف عليها، ولجعل منه فرعاً خاصاً من علمه. وعالم النفس ربما لا يتخلى عن الإدعاء بأنه إنما يبحث في العلاقات السببية، وأنه إنما يقيم هذه العلاقات في الحوادث النفسية المعقدة. وهو لو فعل ذلك لأنكر على علم النفس حق الوجود. لكنه، مع ذلك، لا يستطيع أبداً أن يبرهن على صحة دعواه هذه بالمعنى الأوسع، لأن الجانب الإبداعي من الحياة، الذي يعبر عن نفسه في العمل الفني على أوضح ما يكون التعبير، يحبط جميع المحاولات التي ترمي إلى صياغته صياغة عقلية. كل رجع (= رد فعل) على حافز يمكننا أن نفسره تفسيراً سببياً؛ لكن فعل الإبداع، الذي هو الترتيب غير المقيد بمجرد الرجع، سوف يظل مستعصياً أبداً على الفهم البشري. يمكننا أن نصف مظاهر فعل الإبداع فقط؛ يمكننا أن نتحسسه تحسساً غامضاً، لكن لا يمكننا أبداً الإحاطة به إحاطة تامة. ولسوف يظل علم النفس ودرس الفن يتجه كل منهما نحو الآخر ويستمد منه العون دائماً، ولن يلغي أحدهما الآخر. من المبادىء الهامة في علم النفس أن الحوادث النفسية ذات صفة اشتقاقية (= غير أصلية)، ومن المبادىء الهامة في درس الفن أن الناتج النفسي شيء في ذاته ومن أجل ذاته، لا فرق بين أن يكون موضوع البحث العمل الفني أو الفنان نفسه. كلا المبدئين صحيح على الرغم من نسبيتهما.

I - العمل الفني:

ثمة فرق أساسي في الفهم بين عالم النفس في فحصه العمل الفني، وبين الناقد الأدبي. ما هو ذو أهمية وقيمة حاسمتين عند هذا الأخير، ربما يكون غير وارد عند الأول. فالنتاج الأدبي ذو القيمة المشكوك فيها هو - في الأغلب - ذو أهمية عظمى لدى عالم النفس. فعلى سبيل المثال، ما يسمى بـ «الرواية السيكولوجية» لا ينال عالم

النفس مكافأته منها كما يحسب صاحب العقل الأدبي. مثل هذه الرواية، منظوراً إليها في كليتها، إنما تفسر نفسها بنفسها. فقد أدت مهمتها في التفسير السيكولوجي، وإن أقصى ما يستطيع أن يفعله عالم النفس هو أن ينقدها أو يتوسع فيها. والسؤال الهام المتعلق بكيفية قيام مؤلف معين بكتابة رواية بعينها يبقى بلا جواب بطبيعة الحال؛ لكني أود إرجاء بحث هذه المشكلة العامة إلى الجزء الثاني من هذا الفصل.

الروايات التي تعود بأكثر النفع على عالم النفس هي الروايات التي لايعطي فيها المؤلف تفسيراً سيكولوجياً لشخصياته، بل يدع فيها مجالاً للتحليل والتفسير، أو الروايات التي تستثير اهتمامه بالأسلوب الذي تقدم به نفسها. والأمثلة التي تنطبق على هذا النوع هي روايات «بنوا»، والخيال الإنكليزي على طريقة «رايدر هكارد»، ويندرج في هذا النوع أيضاًذلك الرفد الذي استرفده «كونان دويل»فأثمر انتاجاً لقي أعظم الإقبال، وأعني به القصص البوليسي. كذلك تأتي رواية (موبي ديك) لـ «ملفيل»، التي أعتبرها أعظم رواية أميركية، في نطاق هذا النوع من الكتابة. الحكاية المثيرة التي تخلو ظاهرياً من العرض السيكولوجي هي أكثر ما يهم عالم النفس. فبناء هذه الحكاية يقوم على أساس من المسلّمات السيكولوجية الضمنية، وكلما كان المؤلف غير عارف بها، أسفرت عن نفسها أمام البصيرة الناقدة صافيةً لا تشوبها شائبة. أما في الرواية السيكولوجية فنجد المؤلف يحاول أن يصوغ مادته صياغة ثانية لكي يرفعها من مستوى الحدث الخام إلى مستوى العرض والتنوير السيكولوجيين؛ وهو إجراء كثيراً ما يجعل المغزى السيكولوجي من عمله غامضاً أو محجوباً عن الأنظار. إن مثل هذه الروايات لهي بالضبط الروايات التي تحمل غير صاحب الاختصاص على أن يُقبل على «علم النفس» على حين أن الروايات من النوع الآخر هي التي تتحدّى عالم النفس، لأنه هو وحده الذي يستطيع أن يمنحها معنى أعمق.

حتى الآن لم أتكلم إلا عن الرواية، لكني بصدد حقيقة سيكولوجية لا تقتصر على هذا الشكل من الفن الأدبي. هذه الحقيقة نصادفها عند الشعراء أيضا، وتواجهنا عندما نقارن القسم الأول والقسم الثاني من دراما «فاوست» فالحب المأساوي عند «غريتشن» يفسر نفسه بنفسه، إذ لا يسع عالمَ النفس أن يضيف إليه شيئاً لم يقله الشاعر بكلمات خير من كلماته. أما القسم الثاني فيقتضي التفسير. فرواية «فاوست» توضح، عن طريق التطرف في كلا الاتجاهين، هذاالتمييز السيكولوجي فيما بين الأعمال الأدبية.

ولكي أبرز هذا التمييز، رأيت أن أدعو أحد الأسلوبين من الخلق الفني سيكولوجياً، والثاني رؤيوياً. فالأسلوب السيكولوجي يتعامل مع المواد المستفادة من مجال الواعية

البشرية، يتعامل مع الدروس المستفادة من الحياة، مع الصدمات العاطفية، مع معاناة الهوى وأزمات المصير الإنساني عموماً ـ كل من هذه المواد يسهم في تكوين حياة الإنسان الواعية، وحياته الشعورية على وجه الخصوص. والشاعر يتمثل هذه المادة نفسياً، فيرتفع بها من مستوى العامية إلى مستوى التجربة الشعرية ويتم التعبير عنها بطريقة تجبر القارىء على الوصول إلى نفاذ بصيرة بشرية أوضح وأعمق، عن طريق استحضاره أمام واعيته ما كان يتهرب منه في العادة، أو يتغاضى عنه، أو لا يحسّه إلا بشعور من الانزعاج البارد. إن عمل الشاعر هنا تفسير وتجلية لما تنطوي عليه واعيته وللاختبارات التي لا مناص للإنسان من اختبارها في حياته بما يتناوب عليه من أفراح وأتراح. فهو لا يترك لعالم النفس شيئاً ـ اللهم إلا أن نأمل من هذا الأخير أن يعرض أمامنا الأسباب التي جعلت «فاوست» يقع في حب «غريتشن»، أو الأسباب التي جعلت «غريتشن» تقتل ابنها! مثل هذه الموضوعات تذهب إلى حد صنع قدر الإنسان؛ تكرر نفسها ملايين المرات، وإليها ترجع الرتابة في محاكم البوليس وفي القانون الجنائي؛ لا يكتنفها الغموض لأنها تفسر نفسها بنفسها على أوضح ما يكون التفسير.

والأعمال الأدبية التي تندرج تحت هذا التصنيف لا حصر لها: فمنهاالروايات الكثيرة التي تعالج شؤون الحب والبيئة والعائلة و الجريمة والمجتمع، ومنها الشعر التعليمي، والجانب الأكبر من الشعر الغنائي، ومنها الدراما في فرعيها التراجيدي والكوميدي. مهما كان الشكل الخاص الذي يتخذه العمل الفني السيكولوجي، يظل يأخذ مادته من المجال الواسع من الخبرة الإنسانية الواعية ـ من واجهة الحياة، إن جاز لنا التعبير. وإنما سميت هذا اللون من الإبداع الفني سيكولوجياً لأنه لا يتجاوز في فعاليته قابلية الفهم السيكولوجي. فهذا اللون من الإبداع، سواء كان خبرة أم كان هو التعبير عنها، إنما يدخل في نطاق ما يمكن فهمه. حتى الخبرات الأساسية نفسها التي تكوّن مادة العمل الفني ليس فيها ما يدعو إلى الاستغراب بالرغم من كونها غير عقلية؛ وإنما على العكس، فهذه الخبرات كانت معروفة منذ بداية الزمان: الهوى ونيتجته المحتومة، خضوع الإنسان إلى تقلبات القدر، الطبيعة الخالدة وما تحويه من جمال وجلال.

الفرق العميق الذي نحسّه بين القسمين الأول والثاني من «فاوست» يعلّمنا الفرق بين الإبداع الفني السيكولوجي والرؤيوي. إن هذا الأخير يعكس جميع شروط الأول. فالخبرة التي تقدم مادة التعبير لا تعود خبرة مألوفة، بل شيء غريب يستمد وجوده من الأرض الواقعة في مؤخرة عقل الإنسان؛ تلك الأرض التي تشعرنا بهاوية الزمان الذي

يفصلنا عن عصور ما قبل البشرية، أو تذكرنا بعالم فوق ـ بشري يتلاقى فيه النور والظلام. إنها خبرة بدئية تتجاوز فهم الإنسان، ولذلك هو في خطر من الخضوع لها. إن قيمة الخبرة وقوتها مستمدتان من هائليتها. فهي تصدر عن أعماق لا زمان لها؛ وهي غريبة، باردة متعددة الجوانب، شيطانية، حافلة بالزخرفة؛ نموذج من عماء الأزل يبعث على الضحك في شيء من العبوس؛ «جريمة بحق جلالة قدر الإنسان» على حد تعبير نيتشه؛ تفجر مقاييسنا البشرية وأشكالنا الإنسانية الجمالية. إن الرؤية التي تستثير الحوادث المهولة، الخالية من المعنى، الرؤية التي لايدركها العقل ولا الشعور الإنسانيان ـ إن هذه الرؤية لتلقي على كاهل الفنان مطاليب أخرى غير التي تلقيها اختبارات واجهة الحياة. فهذه لا تميط لنا اللثام الذي يحجب عنا الكون، ولا تتخطى حدود الممكن البشري؛ ولذا كانت على استعداد لأن تتشكل وفقاً لمتطلبات الفن، مهما كانت صدمتها عنيفة على الإنسان. لكن الخبرات البدئية تبدأ، من السطح إلى القاع، بتمزيق الحجاب المتمثل في صورة عالم منظم، وتتيح رؤية خاطفة لما لم يدخل بعد في عالم الصيرورة وهو لما يزل في عمق الهاوية التي لا قرار لها. أهي رؤية عوالم أخرى، أم هي إظلام للروح؟ أهي بداية الأشياء قبل خلق الإنسان، أم هي أجيال المستقبل التي لما تولد بعد؟ لا نستطيع أن نقطع بأنها أحد هذه الأشياء، أو أنها ليست واحداً منها.

التسوية ـ وإعادة التسوية

الألهية الأبدية للروح الأبدية. (غوته)

مثل هذه الرؤية نجدها في (راعي هرماس) عند «دانتي»، وفي الجزء الثاني من (فاوست)، وفي البذخ الديونيسي عند «نيتشه»، وفي خاتم نبلونغر عند «واغنر»، وفي (الربيع الأولمبي) عند «سبتلر»، وفي شعر «وليم بليك» وفي (ابنيروتوماكيا) عند الراهب «فرنسيسكوكولونا»، وفي اللعثمات الفلسفية والشعرية عند «يعقوب بوهمه». وعلى نحو أكثر تحديداً وتخصيصاً، تمدّ الخبرة البدئية «رايد هكارد» بمادة العجلة الخيالية التي تدور على «هي»، she، وتفعل الشيء نفسه لدى «بنوَا» ولاسيما في (الأطلانطيد)، ولدى «كوبن» في (Die andere seite)، ولدى «ميرنك» في (Das Griine Gesicht) ـ وهو كتاب لايجوز إغفال أهميته، ولدى «غوتس» في (Das Reich Ohne Raum)، ولدى «برلاخ» في (Der Tate Tag)؛ وكان يمكن أن نتوسع في ذكر أعمال وأسماء لغير هؤلاء.

في تعاملنا مع الأسلوب السيكولوجي من الإبداع. لا نحتاج لأن نتساءل عن مادته

م تتكون، ولا عن معناه إلامَ يرمي؟ لكن هذا السؤال يفرض نفسه علينا ما إن نأتي إلى الأسلوب الرؤيوي من الإبداع. عندئذٍ نندهش، ونؤخذ على حين غرة، وتختلط علينا الأشياء، ونحترس بل حتى نشمئز، ثم نطلب الشرح والتفسير. هذا اللون من الإبداع لا يذكرنا بشيء من حياتنا الإنسانية اليومية، بل بالأحلام ومخاوف الليل وتجاويف العقل المظلمة التي نحسها أحياناً في شيء من الارتياب. وجمهور القراء، في معظمه، يرفض هذا اللون من الكتابة ـ اللهم إلا أن يكون بالغ الروعة حقاً ـ بل حتى الناقد الأدبي يشعر بالارتباك حياله. صحيح أن «دانتي» و «واغنر» قد مهّدا الطريق أمام فهم أعمالهما؛ إلا أن الخبرة الرؤيوية عند «دانتي» مجلببة بجلباب مقدمة من الوقائع التاريخية، وعند «واغنر» بجلباب الحوادث الميثولوجية ـ حتى لكأن التاريخ والميثولوجيا هما المادتان اللتان تدور حولهما صناعة هذين الشاعرين. أما «رايدر هكارد»، مع التسامح الشديد، فيعتبر بعامة لا أكثر من مخترع الخيال. لكن حتى هذا، القصة عنده ما هي إلا وسيلة للتعبير عن مادة ذات مغزى، في الدرجة الأولى. مهما بدت الحكاية طاغية على المضمون، يظل المضمون راجحاً على الشكل.

إن الغموض الذي يكتنف مصادر مادة الإبداع الرؤيوي لهو غموض غريب حقاً، وهو بهذا يقف على النقيض مما نجده في أسلوب الإبداع السيكولوجي؛ حتى إنه ليحملنا على الشك في أن هذا الغموض لم يكن بالأمر المقصود؛ بل نحن نميل ـ بطبيعة الحال ـ إلى الظن (وسيكولوجية «فرويد» تشجعنا على ذلك) بأن ثمة خبرة شخصية على مستوى عال تقف وراء هذا الظلمة الباذخة. وبذلك يكون لنا أمل بتفسير هذه اللمحات الغريبة من العماء، وبفهم الأسباب التي تجعل الشاعر يبدو أحياناً وكأنه يخفي عنا عامداً خبرته الأساسية. وما هي إلا خطوة نخطوها في هذه الطريقة من النظر إلى المادة حتى نصل إلى القول بأننا هنا إنما نتعامل مع فن مَرَضي أو عُصابي؛ وهي خطوة لها ما يسوغها بمقدار ما تبدي مادة المبدع الرؤيوي من ملامح بعينها نجدها في تخيلات المجانين. والعكس صحيح أيضاً؛ فكثيراً ما نكتشف فيما ينتجه عقل المجنون من ثروة في المعنى هي ما نتوقعه من أعمال إنسان عبقري. العالم النفسي الذي يتبع مدرسة «فرويد» يميل ـ بطبيعة الحال ـ إلى اعتبار الكتابات المذكورة مشكلة من مشاكل علم الأمراض. فهو، إنطلاقاً من الافتراض بأن خبرة شخصية تقف وراء ما أدعوه بـ «الرؤية البدئية»، (وهي خبرة لايمكن أن تقبل بها النظرة الواعية)، يحاول أن يفسر صور الرؤية الغريبة على أنها أشكال تمويهية، ويفترض أنها تمثل محاولة لإخفاء الخبرة الأساسية. وبحسب هذه النظرة، قد تكون هذه الخبرة خبرة حب تتعارض

أخلاقياً أو جمالياً مع الشخصية في مجملها، أو على الأقل مع تخيلات العقل الواعي. ولكي يستطيع الشاعر، من خلال أنيته، أن يكبت هذه الخبرة ويخفيها إخفاء لا يسمح بالتعرف عليها، يعمد إلى استدعاء كل مصنع الخيالات إلى العمل. زد على ذلك، إن هذه المحاولة من استبدال الخيال بالواقع، بما هي غير كافية، ينبغي أن تتكرر في سلسلة طويلة من التجسيدات الإبداعية. وهذا يفسر لنا وفرة الأشكال الخيالية، وكلها مهول وشيطاني، باذخ ومنحرف. فهي، من ناحية، إبدال للخبرة غير المقبولة؛ وهي، من ناحية أخرى، تساعد على إخفاء الخبرة.

رغم أن البحث في شخصية الشاعر واستعداده النفسي يدخل في نطاق القسم الثاني من هذا الفصل، أجدني مضطراً ههنا إلى تناول نظرة «فرويد» للعمل الفني الرؤيوي؛ لسبب واحد هو أنها قد أثارت اهتماماً كبيراً، ثم إنها كانت المحاولة الوحيدة المعروفة جيداً وكان المقصود منها إعطاء تفسير «علمي» لمصادر المادة الرؤيوية، أو صياغة نظرية عن السياقات النفسية التي تعمل من وراء هذا النمط الغريب من الإبداع الفني. وفي نفس الوقت، أفترض أن نظرتي الخاصة إلى الموضوع ليست معروفة جيداً أو مفهومة عموماً. بهذه الملاحظة الأولية، سأحاول الآن عرضها بإيجاز.

لو أصررنا على القول بأن الرؤية مستمدة من الخبرة الشخصية، لكان علينا أن نعاملها باعتبارها شأناً ثانوياً، مجرد تعويض عن الواقع، فتكون النتيجة أننا نجرد الرؤية من صفتها البدئية ولا نعتبرها أكثر من عَرَض مَرَضي؛ وعندئذٍ تتقلص دنيا العماء الحبلى وتغدو أجزاء من الاضطراب النفسي. بهذا التفسير للموضوع نشعر بالاطمئنان، ونعود ثانيةً إلى الصورة التي كوّناها عن الكون البالغ التنظيم. وبما أننا أناس عمليون وعقلاء، لا نأمل من الكون أن يكون كاملاً، فنقبل بهذه العيوب التي لا مناص منهاونسميها شواذّ وأمراضاً، ونعتبر كون الطبيعة البشرية غير مستثناة منها أمراً مسلماً به. أما اكتشافنا المرعب للهاويات التي تتحدى العقل البشري فنصرفها على أنها الوهم، وننظر إلى الشاعر على أنه ضحية الخداع. حتى بالنسبة إلى الشاعر، إن خبرته البدئية «بشرية .. كلها بشرية إلى حد الإفراط»، إلى حد أنه لا يستطيع أن يواجه معناها فيضطر إلى إخفائها عن نفسه.

وأظن أننا نحسن صنعاً لو أننا بيّنّا بجلاء جميع ما ينطوي عليه ذلك النوع من التفسير الذي يرد الإبداع الفني إلى العوامل الشخصية؛ إذن لرأينا بوضوح إلى أين يفضي بنا. والحق إنه يذهب بنا بعيداً عن دراسة العمل الفني دراسةسيكولوجية، ويضعنا وجهاً لوجه أمام الاستعداد النفسي لدى الشاعر. أن يطرح علينا هذا الأخير

مشكلة خطيرة فهذا ما لا يمكن نكرانه؛ لكن يظل العمل الفني شيئاً قائماًبذاته ولا يجوز صرف النظر عنه. إن مسألة الأهمية التي يعلقها الشاعر على عمله الفني ـ مسألة اعتباره له شيئاً تافهاً، أو ستاراً، أو مصدراً للألم، أو انجازاً ـ هذه المسألة لا تعنينا في الوقت الحاضر، باعتبار أن مهمتنا الآن هي تفسير العمل الفني تفسيراً سيكولوجياً. ومن أجل هذه المهمة، من الضروري أن نولي الخبرة الأساسية الكامنة وراءه اهتماماً كبيراً؛ وأعني بها الرؤية . إذ يتعين علينا أن نتناولها بمثل الخطورة التي نتناول بها الاختبارات التي تكمن وراء الأسلوب السيكولوجي من الإبداع الفني؛ وما من شك في أن كليهما يتصف بالواقعية والخطورة. والحق إن الخبرة الرؤيوية تبدو وكأنها شيء منفصل عن قدر الإنسان العادي، ولهذا السبب نجد صعوبة في الاعتقاد بأنها أمر واقعي. فهذه الخبرة يحوم حولها شيء من سوء الطالع يوحي لنا بالغموض الميتافيزيقي والخفاء الغيبي، حتى لنشعر أننا مدعوون إلى التدخل باسم المعقولية الهادفة. فتكون النتيجة أننا نحسن صنعاً لو لم نسرف في أخذها على محمل الجد، لئلا يعود العالم ثانية إلى الخرافات المظلمة. قد يكون فينا ميل إلى عالم الأسرار، بطبيعة الحال؛ لكننا، في العادة، نعتبر الخبرة الرؤيوية نتيجة للخيال الخصب أو المزاج الشاعري ـ أي، نعتبرها نوعاً من الترخّص الشعري الذي نفهمه بطريقة سيكولوجية. بعض الشعراء يشجع على هذا النوع من التفسير لكي يقيم مسافة كبيرة بينه وبين عمله. فعلى سبيل المثال يتمسك «سبتلر» تمسكاً شديداً بأن الشاعر سواء لديه أن يغني «الربيع الأولمبي» أو «ليكن هنا!». والحقيقة إن الشعراء بشر، وما يقوله الشاعر في عمله هو ـ في الغالب ـ أبعد ما يكون عن القول الأوضح في الموضوع. والمطلوب منا لا يقل عن الدفاع عن أهمية الخبرة الرؤيوية تجاه الشاعر نفسه وتحققها. ولا أساس للزعم بأن الجزء الثاني من «فاوست» يتنكر أو يخفي الخبرة الإنسانية العادية التي نجدها في الجزء الأول؛ كذلك لا يسوغ لنا الزعم بأن «غوته» كان طبيعياً عندما كتب الجزء الأول، وفي حالة عُصابية عندما كتب الجزء الثاني. يمكننا اعتبار «هرماس» و «دانتي» و «غوته» بمثابه ثلاث خطوات أو درجات في سلّم يغطي ألفي سنة من التطور البشري تقريباً، في كل منها نجد حكاية الحب الشخصية لا ترتبط بالخبرة الرؤيوية الأثقل وزناً وحسب، وإنما تخضع لها خضوعاً صريحاً. وعلى أساس من هذه الدلالة التي يمدنا بها العمل الفني نفسه، وتقذف بعيداً مسألة الاستعداد النفسي الخاص لدى الشاعر، يتعين علينا أن نسلم بأن الرؤية تمثل خبرة أبعد غوراً وأشد قوة من العاطفة البشرية. في هذا النوع من الأعمال الفنية ـ ويجب ألا نخلطها أبداً بالفنان بما هو شخص ـ لا نستطيع أن نشك في أن

الرؤية إن هي إلا خبرة بدئية أصيلة، بقطع النظر عما قد يقوله المتاجرون بالعقل. الرؤية ليست شيئاً مستمداً من غيره، ولا شيئاً ثانوياً، ولا هي عَرَض من شيء آخر. إنها تعبير رمزي حقيقي - أي تعبير عن شيء موجود بذاته، لكنه معروف معرفة غير تامة. حكاية الحب خبرة حقيقية يعاني منها الإنسان معاناة حقيقية؛ وما يصح على خبرة الحب يصح أيضاً على خبرة الرؤية. لسنا بحاجة لأن نحاول تعيين ما إن كان محتوى الرؤية ذا طبيعة فيزيائية أو نفسية أو ميتافيزيائية. فهي، بحد ذاتها، حقيقة نفسية؛ والحقيقة النفسية لا تقل عن الحقيقة الفيزيائية. العاطفة البشرية تقع في نطاق الخبرة الواعية، بينما يقع موضوع الرؤية فيما وراءها. من خلال مشاعرنا نختبر ما هو معلوم، لكن حدسنا يشير إلى أشياء غير معلومة، أشياء خبيئة؛ أي، سرية بحكم طبيعتها بالذات. وإذا اتفق لها وأصبحت واعية (= أي دخلت في نطاق الوعي)، فما تلبث حتى تتمنع وتختفي عن عمد؛ وهذا هو السبب الذي جعل الناس ينظرون إليها - منذ أقدم الأزمنة - على أنها غامضة خادعة. الرؤية عصيّة على تفحص الإنسان لها، بل إنه يتعمد أن يحجب نفسه عنها بسبب «الديزيدمونيا»[1]، ويقي نفسه منها بترس من العلم ودرع من العقل. فالإنسان إنما وُلدت استنارته من الخوف؛ في النهار يؤمن بعالم منظم، ويحاول أن يتشبث بهذا الإيمان خوفاً من العماء الذي يؤرقه أو يقلقه في الليل. ماذا لو كان هناك قوة حية يقع نطاق فعلها فيما وراء عالمنا اليومي؟ هل ثمة احتياجات بشرية لا يمكن الاستغناء عنها أو تجنبها؟ هل ثمة شيء قصدي أكثر من الكهارب (= الإلكترونات)؟ تُرى هل نخادع أنفسنا عندما نظن أننا نملك نفوسنا ونتحكم فيها؟ هل هذا الذي يسميه العلم باسم «سايكي» (= النفس) ليس مجرد علامة استفهام محصورة في نطاق الجمجمة بصورة اعتباطية، أم أنه باب مفتوح على عالم الإنسان من عالم آخر، يسمح حيناً بعد آخر لقوى غريبة لا تُدرك بأن تؤثر في الإنسان وتزعجه عن مستوى البشرية العامية وتنقله إلى مستوى أحفل بالهموم الشخصية، كما تؤثر في أجنحة الليل؟ وعندما ننظر في النمط الرؤيوي من العمل الفني، يبدو لنا كما لو أن حكاية الحب كانت مجرد فدام[2] مفضوض؛ كما لو أن الخبرة الشخصية لم تكن غير مقدمة لـ «الكوميديا الإلهية»، الكليّة الأهمية.

إن المبدع في هذا اللون من الفن ليس وحده الذي له صلة بالجانب المظلم من

(1) Deisidaemonia هذه الكلمة لم نعثر عليها في المعاجم الإنكليزة التي بحوزتنا، لكن تركيبها يوحي بأن فيها «الألوهة» و «الشيطان أو العفريت» و «المرض العقلي» - المترجم -

(2) الفدام (بكسر الفاء) غطاء الزجاجة (= القنينة)، وأكثره اليوم من مادة الفلين أو المعدن الرقيق.

الحياة، بل الراؤون والأنبياء والمتَّورون أيضاً. مهما كان هذا العالم الليلي مظلماً، فهو ليس عالماً غير مألوف كليّةً؛ لقد عرفه الإنسان منذ زمان سحيق؛ وعرفه هنا وهناك في كل مكان؛ وهو يشكل عند الإنسان البدائي اليوم جزءاً لا محل للبحث فيه من صورته عن الكون (الكوزموس). إنما نحن الذين أنكرناه بسبب خوفنا من الخرافة والأشياء الغيبية، وبسبب سعينا لإنشاء عالم واع، مأمون، مطواع، يحتل فيه القانون الطبيعي منزلة القانون المدني في الدولة. ثم إن الشاعر، حتى فيما بين ظهرانينا، يتخطف نظرَهُ حيناً بعد آخر أشكالٌ مما يحفل به عالم الليل من أرواح وعفاريت وآلة. فهو يعلم أن الغائية التي تفوق متناول الغايات البشرية هي السر الذي يهب الإنسان الحياة؛ إن لديه تحسساً بحوادث لا يطالها الفهم تجري في عالم الحضور الإلهي أو عالم الملء pleroma؛ إنه، باختصار، يرى شيئاً من ذلك العالم النفسي الذي يقذف الرعب في قلوب الهمج والبرابرة.

ظلت الجماعة البشرية الأولى، منذ بداياتها فنازلاً، وهي تسعى جاهدةً لإعطاء سرائرها الخفية شكلاً ملزماً، ولم تزل آثار هذا الجهد ماثلة حتى يومنا هذا. ففي رسومات روديسيا الصخرية التي ترجع إلى العصر الحجري الأول نجد، جنباً إلى جنب مع صور الحيوانات التي تثير دهشتنا بما يكاد ينبعث فيها من حياة، نجد نموذجاً مجرداً: صليباً مزدوجاً في قلب دائرة. هذا التصميم يظهر في كل منطقة ثقافية، على درجة متفاوتة؛ ونجده اليوم لا في الكنائس المسيحية وحدها، وإنما في أديرة «التيبت أيضاً. هذا النموذج المجرد هو ما يُعرف بـ «عجلة الشمس»؛ وبما أنه يرجع إلى زمان لم يكن أحد يفكر فيه بالعجلات على أنها جهاز آلي، ولا يمكن أن يكون مصدر هذا النموذج خبرة من العالم الخارجي. وإنما هو رمز لحادث نفسي، مصدره خبرة من العالم الداخلي؛ ولا شك أنه ما من ثقافة بدائية خلت من نظام تعليم سري، وقد تطور هذا النظام تطوراً عالياً في كثير من الثقافات. فمجالس الرجال والعشائر التوتمية تحتفظ بهذا التعليم عن الأشياء التي كانت تشكل على الدوام اختباراته النابضة بالحياة منذ الأزمنة الأولى. والعلم بها ينتقل من الكبار إلى الصغار بواسطة طقوس تسليم الأسرار (= الشد والتلقين). وفي عالم الإغريق والرومان قامت ديانات الأسرار بنفس الوظيفة؛ وما الميثولوجيا المخصبة في العالم القديم إلا أثر من هذه الاختبارات الحاصلة في مرحلة أقدم من التطور البشري.

ولذلك نحن نتوقع من الشاعر أن يلجأ إلى الأسطورة يلتمس منها أنسب شكل للتعبير عن خبرته. وإنه لمن فادح الخطأ أن نحسب أنه يتعامل مع مواد مستعملة. فالخبرة

البدئية هي مصدر قدرته المبدعة؛ إنها خبرة لا يُسبر غورها، ولذلك تتطلب التمثيل (= اللغة المجازية) لإعطائها الشكل. والخبرة البدئية، بحد ذاتها، لا تطرح علينا كلمات ولا صوراً، لأنها رؤية منظورة «كما في زجاجة، على نحو مظلم»، إن هي إلا تحسس عميق يجهد لكي يجد له تعبيراً. وهي أشبه شيء بالإعصار الذي يستحوذ على كل شيء يقع في متناوله، حتى إذا ارتفع إلى الأعلى اتخذ له شكلاً مرئياً. ولما كان التعبير الخاص لا يمكنه أن يستنفد امكانيات الرؤية أبداً، بل لا بد له من أن يقصر عنها كثيراً لما في مضمونها من غنى وثراء، كان لابد للشاعر من أن يكون تحت تصرفه مخزون هائل من المواد إن كان يريد البوح ولو بقليل عما في سريرته. بل أكثر من ذلك، عليه أن يلجأ إلى نوع من التمثيل المجازي عصي على الفهم، حافل بالنقائض، لكي يستطيع التعبير عما في رؤياه من تناقض عجيب. فسابق الشعور عند «دانتي» ارتدى صوراً طافت الجنة والنار، وقد تعيّن على «غوته» أن يستحضر «البلو ـ كسبرغ» وأقاليم الجحيم عند قدماء الإغريق؛ واحتاج «واغنر» إلى بنية الأسطورة الشمالية برمّتها؛ وعاد «نيتشه» إلى الأسلوب الهيراطيقي (= الكهنوتي) وبعث الحياة في الرائي الخرافي الذي يرجع إلى أزمنة ما قبل التاريخ؛ واخترع «بليك» لنفسه أشكالاً لا توصف، واستعار «سبتلر» أسماء قديمة لمخلوقات جديدة نسجها من بنات أفكاره. وليس ثمة خطوة وسيطة في كامل السلسلة ابتداء من العالي الذي لا يوصف إلى الباذخ أو الشاذ المبتذل.

ولا يسع علم النفس أن يفعل شيئاً في سبيل توضيح هذا التمثيل المجازي الملوّن ـ اللهم إلا أن يجمع مواده بعضها إلى بعض بغية المقارنة وصياغة اصطلاحات لها تيسر لنا سبيل البحث فيها. وبناء على هذه الاصطلاحات، نسمي ما يبدو في الرؤيا «الخافية العامة أو الكلية Un collective unconscious. ونريد بالخافية العامة أو الكلية استعداداًنفسياً معيناً تشكله قوى الوراثة؛ ومنه نشأت الواعية Consciousness. في بنية الجسم الفيزيائية نجد آثاراً من مراحل التطور الأولى، وبوسعنا أن نتوقع أن تكون النفس الإنسانية متطابقة مع قوانين تطور النوع البشري. من الحقائق المقررة أنه في حالة كسوف شمس الواعية ـ في الأحلام وفي حالات الخَدَر والجنون ـ يتصاعد إلى السطح نواتج أو محتويات فيها كل علاقات المستويات البدائية من التطور النفسي. فالصور نفسها تكون أحياناً ذات طابع بدئي تحملنا على الظن بأنها مستمدة من تعليم سحري قديم. كذلك غالباًما تظهر موضوعات ميثولوجية في ثياب حديثة. وما يرتدي أهمية خاصة في دراسة الأدب الذي تظهر فيه تجليات الخافية العامة هو أنها تعويض

عن الموقف الواعي. وهذا يعني أنها تستطيع أن تأتي بحالة من الوعي ذات جانب أحادي، أو بحالة شاذة أو خطرة إلى وضع متوازن مقصود ظاهرياً. في الأحلام نستطيع أن نرى هذا السياق بوضوح جليّ في جانبه الإيجابي. وفي حالات الجنون، غالباً ما يكون السياق التعويضي تام الوضوح، إلا أنه يتخذ له شكلاً سلبياً. فهناك، مثلاً، أشخاص كانوا حريصين على الانطواء على أنفسهم بعيداً عن العالم لم يلبثوا حتى اكتشفوا يوماً أن أسرارهم الخفية أضحت معروفة وراح الناس كلهم يتحدثون عنها.

لو نظرنا في «فاوست»، واستبعدنا إمكانية أن يكون تعويضاً عن موقف «غوته» الواعي، لكان السؤال الذي ينبغي لنا الإجابة عنه هو: في أي علاقة يقف «غوته» من النظرة الواعية في عصره؟ إن الشعر العظيم يستمد قوته من حياة النوع البشري، وإننا لنفقد معناه تماماً إن نحن حاولنا أن نرده إلى العوامل الشخصية. كلما أصبحت الخافية العامة أوالكلية اختباراً حياً وجاءت لكي تؤثر في النظرة الواعية في عصر من العصور، كان هذا الحدث فعلاً ابداعياً يرتدي أهمية عند كل من يعيش في هذا العصر، وكان العمل الفني الناتج ينطوي على ما يمكننا تسميته عن ثقة رسالة إلى أجيال من الناس. هكذا يمسّ «فاوست» شيئاًفي نفس كل ألماني. وهكذا أيضاً كانت شهرة «دانتي» الخالدة، بينما لم يفلح «راعي هرماس» في الاندراج في قانون «العهد الجديد»: لكل حقبة أهواؤها، سوابق الحكم الخاصة بها، وكذلك أمراضها النفسية. والعصر، كالفرد، له حدوده الخاصة به في نظرته الواعية، ولذلك يلزمه تكييف تعويضي. وهذا يحصل تحت تأثير الخافية العامة أوالكلية من حيث إن الشاعر أو الرائي أوالزعيم يسمح لنفسه بالاسترشاد، أو بالعمل على هدي من الرغبة التي لا يعبر عنها في زمانه، ويدلنا على الطريق، بالقول أو الفعل، الذي يوصلنا إلى ما يتطلع إليه كل واحد منا بصورة عمياء ويتوقعه، بقطع النظر عما إذا كان هذا الوصول ينجم عنه خير أوشر، ما إن كان شفاء للعصر أو دماراً له.

وإنه لأمر خطير دائماً أن يتكلم امرؤ عن الزمن الذي يعيش فيه، لأن ما هو قيد البحث في الوقت الحاضر لهو أوسع من أن يحيط به. ولذلك يكفي بضع إشارات. فكتاب «فرنسيسكو كولونا» صُبّ في قالب من الحلم، وهو تأليه للحب الطبيعي بإضفاء علاقة إنسانية عليه، دون أن يؤيد الانغماس الهمجي في ملذات الحواس، إذ يطرح سر الزواج في المسيحية جانباً. وكان وضع كتابه عام 1453 . أما «رايدر هكارد»، الذي تصادفت حياته مع ازدهار العصر الفكتوري، فيتناول هذا الموضوع

ويعالجه على طريقته الخاصة؛ لم يصبّه في قالب من الحلم، وإنما أتاح لنا أن نشعر شعوراً قوياً بتوتر الصراع الأخلاقي. و «غوته» ينسج موضوع غرتشن ـ هلن ـ ماتر ـ غلوريوزا كما ينسج خيطاً أحمر في سجادة «فاوست» الملوّنة. و «نيتشه» ينادي بموت اللّه، و «سبتلر» يحول فتوة الآلهة وشيخوختهم إلى أسطورة الفصول. كل من هؤلاء الشعراء، كائنة ما كانت أهميته، إنما ينطق بلسان الألوف وعشرات الألوف، ويتنبأ بالتغيرات الحاصلة في نظرة زمانه الواعية.

II الشاعر:

الإبداع، شأنه كشأن حرية الإرادة، أمر ينطوي على سر. وعالم النفس يستطيع أن يصف كلتا الظاهرتين على أنهما سياقان، لكنه لا يستطيع أن يحل المشاكل الفلسفية التي تطرحانها. والإنسان المبدع لغز قد نحاول أن نجيب عنه بطرق مختلفة، لكن دائماً دون جدوى، وهي حقيقة لم تمنع علم النفس الحديث من أن يعود مرة بعد أخرى إلى مسألة الفنان وفنه[1]. صحيح أن امكانيات معينة تُطرح في هذا الاتجاه، لأنه أضحى من الأمور المفهومة أن العمل الفني يمكن إرجاعه إلى العقد النفسية بمثل ما يمكن ارجاع العُصاب إليها، لقد كان ما قام به «فرويد» اكتشافاً عظيماً عندما قرر أن للعصاب أصلاً سببياًفي النطاق النفسي ـ أي أنه يستمد نشأته من الحالات الانفعالية ومن خبرة الطفولة الحقيقية أو المتوهمة. فقد أنشأاثنان من أتباعه، وهما رانك وستكل، خطين من البحث لهما علاقة بهذا الموضوع ووصلا إلى نتائج هامة. لا نكران في أن استعداد الشاعر النفسي يشيع في عمله أصلاً وفرعاً. كذلك لا جديد في القول بأن العوامل الشخصية تؤثر إلى حد كبير في اختبار الشاعر واستخدامه لمواده. ويجب أن نعترف بأننا مدينون لدراسة «فرويد» ببيان هذا التأثير والطرق الغريبة التي يعبر بها.

العُصاب، في اعتبار «فرويد»، تعويض غير مباشر عن وسيلة مباشرة لإرضاء نزعة أو إطفاء شهوة. ولذلك يعتبره شيئاً غير مناسب، خطأ أو مراوغة، تعللاً أو تعامياً. وعنده أن هذه من العيوب التي لا تليق بالإنسان الاتصاف بها. ولما كان العصاب، بجميع المظاهر، ما هو إلا اضطراب يستثير غضبنا الشديد لأنه لا معنى له ولا مغزى، كان الذين يغامرون بقول كلمة في صالحه قليلين جداً. غير أن العمل الفني يمكن بحثه كما يُبحث العصاب عندما نعتبره شيئاًيمكن تحليله انطلاقاً من مكبوتات الشاعر. العمل

---

(1) انظر مقال فرويد عن «غراديفا» لجنسن وعن ليوناردو دافنشي.

الفني هنا يجد نفسه في صحبة صالحة، بمعنى من المعاني؛ لأن الدين والفلسفة، في اعتبار سيكولوجية «فرويد»، يُنظر إليهما في نفس الضوء. لا يمكن الاعتراض على هذا الفهم لو سلّمنا أنه لا يذهب إلى أبعد من توضيح العوامل التي تعين ملامح الشخصية التي لا يمكن أن نتصور للعمل الفني وجوداً بدونها. لكن عندما نزعم أن هذا التحليل يفسر العمل الفني نفسه، عندئذٍ لا بد لنا من أن نرفض هذا الفهم رفضاً باتاً. ذلك أن الأمزجة الشخصية التي تتسلل إلى داخل العمل الفني ليست بالأمر الأساسي؛ والحق إنه كلما كان علينا أن نتعامل مع هذه الخصوصيات، تصبح المسألة أقل من مسألة عمل فني. الأصل في العمل الفني أن يسمو على الحاة الشخصية، وأن يتكلم من روح الشاعر وقلبه بما هو إنسان إلى روح البشرية وقلبها. الجانب الشخصي حد - بل وحتى خطيئة - في مجال الفن. وعندما يكون الشكل «الفني» شخصياً في الدرجة الأولى، يكون من حقه أن نعامله كما لو أنه عُصاب. ثمة شيء من الصحة في الفكرة التي تتمسك بها مدرسة «فرويد»، وهي أن الفنانين نرجسيون بلا استثناء؛ تريد أن تقول بذلك إنهم أشخاص لم يكتمل نموهم، فيهم ملامح طفولية وملامح من عشق الذات. غير أن هذه الإبانة لا تصح إلا على الفنان بما هو شخص، لا على الإنسان بما هو فنان. لأن الفنان، بما هو كذلك، لا يعشق ذاته ولا يعشق غيره ولا يعشق باي معنى من المعاني. الفنان، بما هو كذلك، موضوعي غير شخصي - بل وحتى غير بشري - لأنه، وهو الفنان، لا شيء غير فنه، وليس بالكائن البشري.

كل شخص مبدع فهو شَفع، أو تركيب من مؤهلات متناقضة. إنه، من جهة كائن بشري وله حياته الخاصة. وهو، من جهة ثانية، غير شخصي بل سياق إبداع. ولما كان من الممكن أن يكون سليماً أو سقيماً، بما هو كائن بشري، كان علينا أن ننظر في تكوينه النفسي لكي نكشف عن العوامل التي تعين شخصيته. لكن عندما ننظر في عمله الإبداعي لا نستطيع أن نفهمه إلا بوصفه فناناً. وإننا لنرتكب خطأ مؤسفاً لو حاولنا تفسير أسلوب حياة جنتلمان انكليزي أو ضابط بروسي أو كاردينال كاثوليكي من منطلق العوامل الشخصية. فالجنتلمان أو الضابط أو الكاردينال إنما يعمل بهذه الصفة من منطلق غير شخصي، وقد عيّنت موضوعيّة من نوع خاص أوصاف تكوينه الشخصي. يجب علينا أن نسلّم بأن الفنان لا يعمل بصفة رسمية؛ إنما العكس هو الأدنى إلى الحقيقة. لكنه يظل، مع ذلك، يشبه النماذج التي ذكرتها توّاً من جانب واحد، لأن الاستعداد الفني بالتخصيص ينطوي على رجحان للحياة النفسية الجماعية على الشخصية. فالفن نوع من السائق الفطري يستولي على الكائن البشري ويجعله

أداة مسخرة له. ليس الفنان شخصاً يمتلك إرادة حرة يسعى نحو أهدافه الخاصة، وإنما هو شخص يتيح للفن أن يحقق أغراضه من خلاله. قد يكون للفنان، بما هو كائن بشري، أمزجته وإرادته وغاياته الشخصية؛ لكنه، بما هو فنان، هو «انسان» بمعنى أعلى، هو «انسان كليّ»، إنسان يحمل الخافية (= اللاشعور) ويمنحها الشكل، أي الحياة النفسية للنوع البشري. ولكي يقوم بهذه المهمة الصعبة، يصبح من الضروري له أن يضحي بسعادته وبكل ما يجعل من حياته جديرة بالحياة في نظر الإنسان العادي.

وإذا كان الأمر كذلك، فليس بمستغرب أن يكون للفنان حالة تثير الاهتمام على نحو خاص لدى عالم النفس الذي يستخدم المنهج التحليلي. إن حياة الفنان لا يمكن إلا أن تكون حافلة بالصراعات، لأن في داخله قوتين تتصارعان: فهو، من ناحية، إنسان عمومي يسعى إلى تحقيق السعادة والراحة والأمان في الحياة؛ وهو، من ناحية ثانية، مسكون بهوى طاغ إلى الخلق والإبداع الذي قد يذهب به إلى حد القضاء على كل شهوة شخصية. الأصل أن تكون حياة الفنانين لا تبعث على الارتياح ـ هذا إن لم نقل مأساوية ـ بسبب قصورها من الناحية البشرية والشخصية، لا بسبب حظهم العاثر. قلما نجد استثناء من قاعدة وجوب أن يدفع امرؤ ثمناً غالياً لقاء ما وهبه الله من نار مبدعة. إن الأمر يبدو كما لو أن كلاً منا قد امتلك منذ حين مولده قدراً معيناً من الطاقة. والقوة الأشد في تكويننا سوف تستأثر بهذه الطاقة، وهي قد تفعل كل شيء إلا التخلي عن الاستئثار بها، ولا تدع منها إلا القليل الذي لا قيمة له. وعلى هذا النحو تقوم القوة المبدعة بانتزاح الدوافع البشرية إلى درجة لا يمكن معها للأنية الشخصية إلا أن تنمي جميع أنواع الصفات الخبيثة، كالقسوة أو انعدام الرحمة والأنانية والغرور (أو ما يسمى «عشق الذات»)، بل وحتى كل أنواع المثالب والعيوب، في سبيل الاحتفاظ بشرارة الحياة ووقاية نفسها من الاستلاب الكلي. إن عشق الذات عند الفنانين لأشبه بالأولاد غير الشرعيين أو المنبوذين الذين يتعين عليهم، منذ سنيّهم الغضة، أن يحموا أنفسهم من التأثير المدمر الذي يأتيهم من أناس ليس عندهم حب يمنحونه؛ أولاد نمت عندهم صفات خبيثة من أجل هذا الغرض بالذات؛ وفيما تلا من الزمن ظلوا يحتفظون بتركيز على الذات لا سبيل إلى قهره، فبقوا مدى الحياة طفوليين وفاقدي الرجاء، أو معتدين على حرمة الأخلاق والقانون. بعد هذا، هل يخامرنا شك في أن الفن هو الذي يفسر الفنان، وليس الحرمان والصراع في حياته الشخصية؟ إن هذه ليست سوى نتائج مؤسفة نتجت عن كونه فناناً؛ أي، إنساناً، كان مطلوباً منه منذ حين مولده أن يؤدي مهمة أعظم من المهام التي تُسند إلى الأناس العاديين. المقدرة

الخاصة معناها نقطة باهظة من الطاقة في اتجاه خاص، ينتج عنها نَزحٌ من جانب آخر من الحياة.

لا فرق إن كان الشاعر يعلم أن عمله يولد معه وينمو ويكبر أو إن كان يحسب أنه إنما يوجده بإعمال الفكر من الفراغ. إن رأيه في المسألة لا يغير من الأمر شيئاً، وهو أن عمله يزيد نموه عليه كما يزيد نمو الابن على أمه. السياق المبدع له صفة أنثوية، والعمل المبدع ينشأ من أعماق الخافية، أو من مملكة الأمهات، بعبارة أخرى. كلما سادت القوة المبدعة، تحكمت الخافية (= اللا شعور) بالحياة الإنسانية وقولبتها من دون الإرادة الفاعلة؛ وعندئذٍ تُلقي بالأنيّة الواعية إلى تيار الأعماق بما هي ليست أكثر من مراقب للحوادث. والعمل في السياق يصبح قدر الشاعر ويعين تطوره النفسي. ليس «غوته» هو الذي أبدع «فاوست»، إنما هو «فاوست» الذي أبدع «غوته». وما «فاوست» إلا رمز لا أكثر. لا أريد بالرمز مجازاً يشير إلى شيء مألوف جداً، بل تعبير يدل على شيء غير معروف بجلاء، لكنه مليء بالحياة مع ذلك. إنه، هنا، شيء يحيا في روح كل ألماني، وقد ساعد «غوته» على ولادته. هل يُعقل أن يكتب «فاوست» أو «هكذا تكلم زرادشت» غير ألماني؟ كلاهما يعزف على شيء يتردد في الروح الألمانية، على «صورة بدئية» كما أسماها «يعقوب بركهارت» ذات مرة، هي صورة للطبيب أو المعلم للنوع البشري. هي صورة النموذج الأول للشيخ الحكيم، المنقذ أو الفادي؛ الصورة القابعة دفينة وهاجعة في خافية الإنسان منذ فجر الثقافة، وتستيقظ كلما خرجت الأزمنة عن مفصلها ووقعت الجماعة البشرية في خطأ فادح. عندما يندّ الناس عن سواء السبيل، يشعرون بحاجة إلى مرشد، أو معلم، أو حتى إلى طبيب. هذه الصور البدئية كثيرة، لكنها لا تظهر في أحلام الأفراد أو في الأعمال الفنية إلا عندما يدعوها إلى الحضور انحراف عن النظرة العامة. فعندما تتميز الحياة الواعية بالأحادية والموقف الخاطىء، تنشط ـ بودنا أن نقول «غريزياً» ـ هذه الصور وتظهر إلى النور في أحلام الأفراد وفي رؤى الفنانين والرائين، وبذلك تعيد إلى العصر توازنه النفسي.

بهذه الطريقة يأتي عمل الشاعر ملبياً للحاجة الروحية في المجتمع الذي يعيش فيه؛ ولهذا السبب كان العمل يعني للشاعر شيئاً أكثر من قدره الشخصي؛ سواء أكان عالماً بذلك أم لا. والشاعر، بوصفه أداة مسخّرة لعمله بصورة أساسية، يخضع له، ولا يحق لنا أن نتوقع منه تفسيراً له. لقد بذل قصارى جهده بإعطائه الشكل لما هو كامن فيه، وعليه أن يترك مهمة التفسير للآخرين وللمستقبل. إن العمل الفني أشبه شيء بالحلم؛ على الرغم من وضوحه البادي، إنه لا يفسر نفسه، وهو ليس غير غامض أبداً. الحلم لا

يقول أبداً: «ينبغي لك»، أو «هذه هي الحقيقة»؛ بل يعرض صورة بنفس الطريقة التي تتيح فيها الطبيعة للنبات أن ينمو، ويبقى علينا أن نستخلص نتائجنا منه. فإذا عَرَض لامرىء كابوس، فمعنى ذلك أنه إما مسرف في الخوف وإما مسرف في الأمان منه؛ وإذا حلم بـ «الشيخ الحكيم»، فقد يعني أنه مفرط بالحذلقة، مثلما يعني أيضاًأنه بحاجة إلى معلم. وإن كلا المعنيين ليصل بنا، بطريقة خفية، إلى نفس النتيجة، كما نلاحظ عندما ندع للعمل الفني أن يؤثر فينا كما أثر في الفنان؛ فلكي نفقه معناه، ينبغي لنا أن نسمح له أن يشكلنا مثلما شكل الفنان من قبل، وعندئذٍ نفهم طبيعة خبرته، فنرى أنه قد اجتذب قوى الشفاء والفداء من النفس العامة أوالكلية التي تقبع تحت الواعية وما فيها من عزلةوأخطاء مؤلمة، وأنه قد تغلغل في أعماق رحم الحياة التي ينطمر فيها جميع الناس، الرحم التي تنقل إيقاعاً مشتركاً إلى الوجود البشري، وتتيح للإنسان الفرد أن يفضي بمشاعره ومعاناته إلى البشرية جمعاء.

إن سر الإبداع الفني والأثر الذي يحدثه الفن يجب البحث عنه في العودة إلى حالة «المشاركة الصوفية»، إلى ذلك المستوى من الخبرة الذي من يعيش عنده هو الإنسان لا الفرد، والذي لا يُعتدّ عنده بسعادة الفرد الإنساني ولا بشقائه، بل بالوجود البشري فقط. وهذا ما يفسر لنا لماذا كان كل عمل فني عظيم عملاً موضوعياً وغير شخصي، لكنه يظل، مع ذلك، يحرك مشاعرنا أفراداً وجماعات. وهذا ما يفسر لنا أيضاً لماذا كانت حياة الشاعر الشخصية غير أساسية لفنه، بل عَون على مهمته الإبداعية أو عائق لها في أحسن الأحوال. فقد يسلك مسلك الأغبياء أو المواطن الصالح أو المعصوب أو الأبله أو المجرم. قد تكون حياته الشخصية شيئاً لا غنى عنه ومبعثاًعلى الاهتمام، لكنها لا تفسر الشاعر.



الفصل التاسع

المنطلقات الأساسية في علم النفس التحليلي

كان الاعتقاد السائد في القرون الوسطى، ومن قبلُ عند الإغريق والرومان، أن الروح كائن له وجود مستقل. والحق إن البشرية كلها ظلت تؤمن هذا الإيمان منذ بداياتها الأولى حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حين شيّدت لنفسها اعتقاداً جديداً يقوم على مبدأ «علم النفس بلا نفس» أو «علم الروح بلا روح». فأصبح كل شيء لا يرى بالعين أولا يُلمس باليدين مشكوكاً فيه، تحت تأثير المادية العلمية، بل إن هذه الأشياء (غير المنظورة أو غير الملموسة) أصبحت مدعاة للسخرية بسبب صلتها المفترضة بالميتافيزيقا. فلا شيء علمياً أو حقيقياً إلا أن يُدرك بالحواس أو يُرد إلى أسباب فيزيائية. غير أن تبدل النظرة على هذا النحو الجذري لم يبدأ بالمادية الفلسفية، لأن الطريق كان ممهداً له قبل ذلك بزمن طويل. وقد حدث ذلك عندما وقعت الكارثة الروحية المتمثلة بـ «الإصلاح الديني» الذي وضع حداً للعصر القوطي وما فيه من تطلع متحمس إلى الأعالي، ومن أبعاد جغرافية محدودة ونظرة إلى العالم محدودة أيضاً، وهي النظرة العمودية التي كان ينظر بها العقل الأوروبي للأشياء، والتي تقاطعت معها النظرة الأفقية التي تميزت بها الأزمنة الحديثة. منذ ذلك الحين لم يعد الوعي ينمو باتجاه الأعلى، بل أخذ ينمو في نظرته للأشياء نمواً عرضانياً على مثال نمو معرفته للكرة الأرضية. حدث هذا في حقبة الرحلات الكبرى والاكتشافات التجريبية التي وسعت من أفكار الإنسان عن العالم. ومنذ ذلك الحين أخذ الإيمان بأن للروح وجوداً مستقلاً يتراجع أمام القناعة المقحمة بأن الوجود هو للأشياء المادية وحدها. وما هي إلا أربعة قرون حتى صار كبار قادة الفكر والبحث في أوروبا ينظرون إلى العقل على أنه تابع للمادة وللسببية المادية تبعية مطلقة.

ليس من حقنا القول إن أيّاً من الفلسفة أوالعلم الطبيعي قد أحدث هذا الانقلاب الكامل؛ لقد كان هناك عدد لا بأس به من كبار الفلاسفة والعلماء كان لديهم من النظر النافذ والفكر العميق ما يكفي لئلا يقبلوا بهذا الانقلاب من غير احتجاج، بل إن قلة منهم قاومته، لكنهم لم يكن لديهم اتباع يؤمنون إيمانهم

فاضطروا إلى الوقوف عاجزين لا حول لهم ولا قوة حيال الموقف الشعبي الذي تمثل بالاستسلام غير المعقول، ولا نقول العاطفي، للعالم الفيزيائي الذي طغت أهميته على كل أهمية أخرى. ولا يحسبنّ أحد أن مثل هذا الانقلاب الجذري في نظرة الإنسان قمين بأن يحدث نتيجة للتفكر أو التدبر أو إعمال العقل، لأنه ما من تسلسل في التفكير يمكنه أن يثبت أو ينفي وجود العقل أو المادة. فكلا هذين المفهومين - كما يمكن لكل إنسان حصيف أن يتحقق من ذلك بنفسه - ما هما إلا رمزان إلى شيء مجهول أو دفين؛ وإنما نقر بهذا الشيء أو ننكره تبعاً لمزاج كل منا وتكوينه أو ميله، أو تبعاً لروح العصر الذي يفرضه عليه. إذ لاشيء يمنع العقل المتفكر من اعتبار النفس ظاهرة كيماوية - حيوية تسرح في قاعها الكهارب، من ناحية، أو من اعتبار المسلك الذي تسلكه الكهارب ولا يتأتّى لنا التنبؤ به علامة على حياة عقلية في داخلها بالذات، من ناحية ثانية.

ونحن نخادع أنفسنا حين ننظر إلى مسألة حلول ميتافيزيقا المادة في القرن التاسع عشر محل ميتافيزيقا العقل واقتلاع هذه من جذورها - على أنها مسألة من مسائل العقل؛ ومع ذلك فقد كانت من منطلق سيكولوجي انقلاباً في نظرة الإنسان إلى العالم ليس له مثيل. لقد تحول عالم الغيب إلى عالم شهادة ووضعت حدود تجريبية لكل مشكلة يبحثها الإنسان، كما وضعت حدود للأهداف التي ينبغي له أن يتخيرها، بل وضعت حدود لما يسميه «المعنى». ينبغي للحوادث غير المحسوسة، الحوادث الداخلية، أن تفسح المجال لأشياء العالم الخارجي المحسوسة؛ والشيء لا قيمة له إن لم يكن مؤسساً على ما يسمى الواقع. على الأقل، هذا ما يبدو للعقل الساذج.

والحق إنه لا جدوى من محاولة فهم هذا التغير غير المعقول الذي طرأ على نظرة الإنسان إلى العالم على أنه مسألة من مسائل الفلسفة، بل حريّ بنا ألا نفعل ذلك؛ لأننا لوقلنا بأن الظاهرات العقلية تنشأ عن نشاط الغدد، لكنّا على ثقة بأننا نحظى بآيات الشكر والتبجيل من معاصرينا، على حين لو أننا لو فسرنا انشطار الذرة في الشمس على أنه صدور عن «عقل العالم» المبدع، لنظروا إلينا شزراً وعدّوا ذلك نزوة من نزوات العقل. من منطلق ابيستمولوجي يستوي لدينا إنْ سلّمنا بنشوء الحيوان من النوع البشري أو بنشوء الإنسان من النوع الحيواني. لكننا نعرف كم لاقى البروفسور «داكيه» من عَنَت في حياته الأكاديمية بسبب خطيئته بحق روح العصر التي لا تسمح لأحد أن يعبث بها. إنها ديانة، لا بل هي أكثر من ذلك، إنها عقيدة لا صلة لها بالعقل

إطلاقاً، وأهميتها تكمن في حقيقة لا تبعث على السرور وهي أنها باتت تعتبر المقياس المطلق لكل الحقيقة وبات مفروضاً أن يقف بادئ الرأي[1] في صفها.

سياقات العقل البشري لايمكنها أن تحيط بروح العصر؛ إنها ميل أو اتجاه عاطفي يؤثر في ضعاف العقول، عن طريق الخافية (= اللا شعور)، بقوة الإيحاء الطاغية التي تجرفهم في تيارها. أن تفكر خلافاً لما يفكر معاصروك أمر غير مشروع وباعث على الضيق؛ بل هو أمر غير لائق، أو هو مرض أو تحديف؛ ولذلك هو خطر على الفرد من الناحية الاجتماعية. وكما كان الاعتقاد سابقاً بأن كل ما هو موجود فوجوده مستمد من الإرادة الإلهية المبدعة اعتقاداً لا مراء فيه، كذلك أصبح اكتشاف القرن التاسع عشر للحقيقة القائلة بأن كل ماهو موجود فوجوده مستمدّ من الأسباب الطبيعية اعتقاداً لا مراء فيه. اليوم، لم نعد نعتقد أن النفس تبني لنفسها جسداً تسكن فيه، وإنما المادة تنتج النفس بالفعل الكيماوي. وقد كان خليقاً بهذا الانقلاب في النظرة إلى العالم أن يكون محل سخرية لو لم يكن ملمحاً من أبرز ملامح روح العصر. إنه الطريقة الشعبية في التفكير، ولذلك هي طريقة محترمة وعقلية وعلمية وصحيحة؛ على العقل أن يؤمن بأنه نتاج ثانوي نتج عن المادة. ولعلنا نصل إلى نفس النتيجة لو قلنا «النفس» بدلاً من «العقل»، وتكلمنا عن الدماغ والهرمونات والغرائز والسوائق بدلاً من «المادة». أن تُمنح الروح أو النفس وجوداً مستقلاً أمر مُنافٍ لروح العصر، ومن يفعل ذلك يتزندق.

لقد اتضح لدينا الآن أن أجدادنا لم يكونوا من الناحية العقلية على حق في اعتقادهم بأن للإنسان روحاً، وأن للروح وجوداً مستقلاً، وأنها من طبيعة إلهية وبالتالي خالدة، وأن فيها قوة كامنة أو ملازمة لها تتولى بناء الجسد وتمدّه بالحياة وتشفي أسقامه وتتيح للروح أن تعيش في معزل عن الجسد، وأن ثمة أرواحاً غير جسمانية تتواحد[2] بهذه الروح، وأن وراء عالمنا التجريبي عالماً روحانياً تتلقى منه الروح معرفتها بالأشياء الروحية التي لا يمكن كشف النقاب عن أصولها في هذا العالم المرئي. لكن الناس الذين ليسوا فوق مستوى الوعي العام لم يكتشفوا بعد ان ما يماثل الاعتقاد القديم من حيث كونه اعتقاداً افتراضياً وتخّيلياً أن نعتقد بأن المادة هي التي تنتج الروح، وأن القردة أصل الكائنات البشرية، وأن كتاب «نقد العقل المحض» الذي ألّفه كانط إنما طلع من تفاعل متناغم فيما بين سوائق الجوع والحب والسلطة، وأن خلايا الدماغ هي التي

(1) المقابل العربي للاصطلاح common sense كما ارتأى ذلك المرحوم أحمد زكي» ـ المترجم ـ

(2) تتواحد ـ تصير شيئاً واحداً ـ المترجم ـ

تصنع الأفكار، وأن هذا كله ما كان من الممكن أن يكون بخلاف ما هو كائن.

لكن ما هي، أو من هي، هذه «المادة» الكلية القدرة في الحقيقة؟ إنها مرة أخرى صورة رسمها البشر للإله الخالق، إلا أنها ـ هذه المرة ـ منزوعة من ملامحها التأنيسية[1] بعد أن اتخذت صيغة مفهوم عالمي يحسب كل منا أنه يفهم معناه. وعينا اليوم نما نمواً هائلاً في الطول والعرض، أي في أبعاد المكان فقط لسوء الحظ. أما بعده الزماني فلم يشهد مثل هذا النمو، وهو لو حصل إذن لكان عندنا حسّ بالتاريخ النابض بالحياة. غير أنه محظور علينا الخوض في مثل هذه الأفكار بسبب روح العصر التي تعتبر التاريخ مجرد مصنع للحجج الملائمة تتيح لنا القول في المناسبات: «لماذا، حتى أرسطو عرف ذلك». أما الحالة هذه، فيجب أن نسأل أنفسنا كيف بلغت روح العصر هذا المبلغ من القدرة الخفية. إنها بلا شك ظاهرة نفسية بالغة الأهمية ـ وهي في جميع الأحوال سابق حكم أو هوى متأصل في العمق بحيث إن لم نعطه حقه من الاعتبار المناسب، لم نستطع أبداً أن نقترب من مشكلة النفس.

مثلما قلت فيما تقدم، لقد كان الميل الذي لا يُقاوم إلى تفسير كل شيء انطلاقاً من أسس فيزيائية متفقاً مع نمو الوعي نمواً أفقياً على مدى القرون الأربعة الأخيرة، وما النظرة الأفقية إلا رجع (=رد فعل) على النظرة العمودية الوحيدة التي كانت سمة العصر القوطي. إن هذا الميل مظهر من عقل الجماعة، وبما هو كذلك لا يصح أن نقف منه موقفنا من واعية الأفراد. إننا، بادئ ذي بدء، لا نشعر بأفعالنا أبداً، ولا نكتشف إلا بعد لأي لماذا كان تصرفنا على هذا النحو أو ذاك، وفي هذا نحن نشبه البدائيين تماماً. وفي غضون ذلك، نعلّل أنفسنا بجميع أنواع التفسيرات التي تضفي صفة عقلانية على مسلكنا، وتظل مع ذلك التفسيرات غير مكافئة.

لو نشعر بروح العصر، لعرفنا لماذا نميل إلى تفسير كل شيء انطلاقاً من أسس فيزيائية، ولعرفنا أن سبب ذلك كان حتى الآن إفراطنا في تفسير كل شيء انطلاقاً من أسس روحية. ولو أننا أدركنا ذلك لكان انتقادنا شديداً لميولنا الأحادية، ولقلنا: أغلب الظن أننا نقترف الآن خطأً فادحاً في الجانب الآخر. نحن نخادع أنفسنا عندما نظن أننا نعرف عن المادة أكثر بكثير مما نعرف عن «عقل ميتافيزيقي» ما، فنبالغ في تقدير قيمة السببية الطبيعة ونعتقد بأنها وحدها هي التي تمدّنا بالتفسير الصحيح للحياة. لكن المادة مجهولة تماماً، كالعقل وفي نهاية المطاف لا نستطيع أن نعرف شيئاً، ونحن لا

(1) ذات صفات إنسانية ـ المترجم ـ

نعود إلى حالة التوزان إلا أن نسلّم بذلك. إن هذا لا يعني أبداً نكران الصلة الوثيقة بين الحوادث النفسية والبنية الفيزيولوجية للدماغ، أو بينها وبين الغدد والجسم عموماً. نحن نجزم بأن محتويات الواعيةإنما تعيّنها إدراكات الحواس إلى حد كبير، جزماً لا رجوع فيه. ولا يسعنا إلا أن نعترف بأن الخصائص الثابتة، ذات الطبيعة الفيزيائية والطبيعة النفسية سواء بسواء، مغروسة فينا بصورة خفية (= لا شعورية) عن طريق الوراثة، ونحن نعجب أشد الإعجاب بما للغرائز من قوة تعوق قدراتنا العقلية أو تشدّ أزرها أو تعدّل فيها. والحق إنه، فيما يتعلق بالسبب والغاية والمعنى، يجب أن نسلّم بأن النفس الإنسانية ـ كائناً ما كان فهمنا لها ـ هي، أولاًوقبل كل شيء، انعكاس مباشر لكل ما ندعوه جسمانياً وتجريبياً ودنيوياً. ثم لا بد لنا، تجاه هذه التسليمات جميعاً، من التساؤل عما إذا كانت النفس ليست ظاهرة ثانوية وليست تابعة تبعيّة مطلقة للجسد. كما لا بد لنا، ونحن العمليون، من الإجابة بالإيجاب، في ضوء العقل، وفي ضوء التزاماتنا بعالم فعلي؛ وإذا كنا نفحص هذا الحكم العملي على النفس الإنسانية ناقدين، فما ذلك إلا لشكوكنا في قدرة المادة الكلية.

كان الاعتراض على هذا المفهوم أنه يرد الحوادث النفسية إلى نوع من نشاط الغدد، بحيث تكون الأفكار عبارة عن إفرازات أفرزها الدماغ،وبذلك نصل إلى «علم نفس بلا نفس». من هذا المنطلق ـ يجب أن نعترف ـ لا وجود للنفس بصوة مستقلة، فهي لا شيء بحد ذاتها، بل تعبير عن سياقات فيزيائية. وأن يكون لهذه السياقات صفات الواعية حقيقة لا سبيل إلى ردها، فلو كان الأمر غير ذلك ـ هكذا تمضي الحجج ـ لم نستطع أن نتكلم عن النفس أصلاً، ولما كان ثمة واعية، وبذلك لا يكون لدينا ما نقوله عن أي شيء. ولذلك كانت النفس الواعية الشرط اللازم للحياة النفسية ـ أي كالنفس نفسها. وهكذا كانت جميع مدارس «علم النفس بلا نفس» الحديثة دروساً في الواعية تتجاهل وجود الحياة النفسية الخافية (اللا شعورية).

ومع ذلك لا توجد مدرسة سيكولوجية «واحدة»، بل مدارس عديدة. وفي هذا ما يبعث على الاستغراب الشديد، لا سيما عندما نعلم أنه لا يوجد إلا علم واحد في الرياضيات، وعلم واحد في الجيولوجيا، وعلم واحد في الحيوان، وعلم واحد في النبات، وهكذا دواليك، بينما بلغت «علوم النفس» من الكثرة حداً جعل إحدى الجامعات الأمريكية تنشر مجلداً ضخماً بعنوان «سيكولوجيات 1930». أظن أنه يوجد من «علوم النفس» أو السيكولوجيات بمقدار ما يوجد من الفلسفات، لأنه لا توجد فلسفة واحدة بل فلسفات. أقول هذا لأن بين الفلسفة وعلم النفس روابط لا انفكاك

لها لم تزل قائمة بسبب ما بين موضوعاتهما من تداخل. علم النفس موضوعه النفس، والفلسفة - إجمالاً - موضوعها العالم. إلى زمن قريب كان علم النفس فرعاً خاصاً من الفلسفة، أما الآن فقد أصبح لدينا شيء كان قد تنبأ به نيتشه - ظهور علم النفس بصورة مستقلة، حتى لقد بات يهدد بابتلاع الفلسفة. يقوم التشابه الداخلي بين الفلسفة وعلم النفس على أن كليهما «نظام رأي» يبحث في موضوع لا يمكن اختباره تماماً، وبالتالي لا يمكن فهمه وفق منهج تجريبي بحت. وهكذا فإن كلا الميدانين من الدروس يحفز على التفكير، مما ينتج عنه تشكل آراء بنحو من التنوع والكثرة تتطلب مجلدات ضخمة لاستيعابها جميعاً، وتبيان ما إذا كانت تنتمي إلى هذا الميدان أو ذاك، ولا يمكن لأحدهما الاستغناء عن الآخر، لأن كلا منهما يمد الآخر بمسلماته الأولية الضمنية التي غالباً ما تكون خافية (لا شعورية).

لقد آل اعتماد الأسس الفيزيائية في التفسير إلى «علم نفس بلا نفس»، كما بينا ذلك آنفاً، أي إلى النظرة القائمة على أن النفس ما هي إلا نتاج سياقات كيماوية - حيوية. أما فيما يتعلق بسيكولوجيا علمية حديثة تبدأ من العقل بما هو كذلك، فلا وجود لشيء من هذا القبيل. لا أحد يجازف اليوم بإقامة سيكولوجيا علمية على أساس من استقلال النفس عن الجسد وعدم تبعيتها له. إن فكرة الروح بذاتهاولذاتها، وأن يكون للروح نظام عالمي قائم بنفسه، لهي الأساس الوحيد المكافىء للإيمان بأرواح فردية مستقلة، لكن هذه الفكرة لم تعد تلقى رواجاً شعبياً عندنا، هذا إن لم نقل أكثر. لكن للإنصاف أذكر أنني حضرت في عام 1914، في كلية بلفور بلندن، جلسة مشتركة ضمت «جمعية أرسطو» و «جمعية العقل»، و «الجمعية السيكولوجية البريطانية» في ندوة انعقدت لبحث مسألة ما إذا كانت عقول الأفراد قائمة في الله أم لا؟ لو أن أحداً في انكلترا نازع في القيمة العلمية لهذه الجمعيات، لما لقي أذناً صاغية من أحد، لأنها كانت تضم في عضويتها كبار العقول في البلاد. ولعلي كنت الوحيد الذي كان يستمع دهشاً إلى حجج تقرع فيها رنة القرن الثالث عشر. ولعل هذا المثال يفيدنا في تبيان أن فكرة الروح المستقلة وكون وجودها أمراً مسلماً به لم تنقرض من أوروبا. ولم تصبح مجرد مستحاثة من مخلفات القرون الوسطى.

إذا ثبتنا هذا في ذهننا، فلعلنا نستطيع أن نستجمع شجاعتنا وننظر في إمكانية إنشاء «علم نفس بنفس» أي في ميدان من الدروس يقوم على فرضية وجود نفس مستقلة. لا حاجة بنا إلى الذعرمن ضآلة شعبية هذا المشروع، لأن فرضية العقل ليست أكثر خيالية من فرضية المادة. فما دمنا لا نملك فكرة عن الطريقة التي يصدر فيها ما هو نفسي عن

العناصر المادية، وفي الوقت نفسه لا يمكننا نكران حقيقة الحوادث النفسية، فنحن أحرار في صياغة فرضياتنا بالطريقة الأخرى لو مرة واحدة، وأحرار في الاعتقاد بأن النفس تصدر عن مبدأ روحي لا يطاله فهمنا كما لا يطال المادة. تقول النظرة القديمة إن الروح حياة الجسد، أو نفحة الحياة، أو هي نوع من قوة الحياة اتخذت لها شكلاً مكانياً بتحيزها الجسد عند الولادة أو بعد الحمل، ثم غادرت الجسد الميت بعد النفس الأخير. وكان ينظر إلى الروح بحد ذاتها على أنها كائن لا يتحيز في مكان، وبما أنها كانت موجودة قبل اتخاذها شكلاً جسمانياً وبعده أيضاً، كانت تعتبر كائناً غير زماني، ومن هنا خلودها. بطبيعة الحال، يعتبر هذا المفهوم من وجهة نظر السيكولوجيا العلمية الحديثة ضلالاً ليس إلا. ولكن، بما أنه ليس في نيتنا الخوض في الأمور «الميتافزيقية»، حتى ولو كانت من النوع الحديث، يحسن بنا أن نتناول هذا المفوم بالتمحيص، بعيداً عن الأهواء وسوابق الأحكام، مرة واحدة، ونبحث عن مسوغاته التجريبية.

الأسماء التي يعطيها الناس لخبراتهم ذات دلالات مبينة، في الغالب. ما أصل كلمة Seele الألمانية؟ إنها، كالإنكليزية Soul، آتية من القوطية Saiwala والألمانية القديمة Saiwalo، وهاتان الكلمتان يمكن عقد الصلة بينهما وبين الكلمة الإغريقية alios ومعناها المتحرك أو الملون أو التلون، والكلمة الإغريقية Psyche معناها أيضاً: الفراشة. والألمانية القديمة تتصل من ناحية أخرى بالكلمة السلافونية القديمة Sila، ومعناها: القوة. ومن هذه الصلات نلقي الضوء على المعنى الأصلي لكلمة Seele: فهي القوة المحركة، أي قوة الحياة.

الكلمتان اللاتينيتان animus، النفس، و anima الروح، هما نفس الكلمةالإغريقية anemos الريح والكلمة الإغريقية الأخرى للريح هي pneuma وتعني أيضاً: الروح. في القوطية نجد نفس الكلمة us-anan ومعناها: نفخ، وفي اللاتينية an - helare ومعناها: لهث. في الألمانية القديمة العليا، ترجمت «الروح القدس» إلى atun ومعناها: النفس. وفي العربية نجد الريح والروح، والنفس والنفس. كذلك ثمة صلة وثيقة بين الإغريقية psyche و psycho ومعناها: تنفس، وبين psychos و psychros بارد، و phusa منفاخ. هذه الصلات تبين لنا بجلاء كيف أن الأسماء المعطاة للروح اللاتينية والإغريقية والعربية ذات صلة بمفهوم الهواء المتحرك، «نفس الروح البارد»، وهو ما يفسر لنا أيضاً لماذا كانت وجهة النظر البدائية تمنح الروح جسماً هوائياً غير مرئي.

من الواضح جداً أن يكون النفس هو الحياة بما هو علامة عليها، مثلما هي الحركة والقوة المحركة. وفي نظرة بدائية أخرى، يُنظر إلىالروح على أنها نار أو لهب، لأن

الدفء علامة على الحياة أيضاً. وهنالك مفهوم بدائي غريب جداً، لكنه غير نادر، يواحد بين الروح والاسم. فاسم الفرد هو روحه، ومن هنا كانت تسمية الخلف باسم السلف بغية تقمص روح السلف في المولود الجديد. نستطيع أن نستنتج من ذلك أنه كان يُنظر إلى «الأنية الواعية» على أنها تعبير عن الروح. كذلك ليس من الأمور النادرة أن تتواحد الروح والظل، ومن أجل ذلك كانت إهانة قاتلة أن تدوس على ظل شخص. ولنفس السبب، تعتبر الظهيرة في خطوط العرض الجنوبية، وهي ساعة الشبح أو الروح، ساعة الخطر، لأن الظل يتقلص فيها فتكون الحياة معرضة للخطر. إن مفهوم الظل هذا ينطوي على فكرة دل عليها الإغريق بكلمة Synopados ومعناها: «الذي يلحق بك»، يعبرون بهذه الطريقة عن الشعور بحضور حي غير محسوس ـ وهو نفس الشعور الذي أدى إلى الاعتقاد بأن أرواح الموتى عبارة عن ظلال.

لعل هذه الدلالات ذات فائدة لنا في اطلاعنا على كيفية اختبار الإنسان البدائي للنفس. وعنده أن النفس مصدر للحياة، والمحرك الأول، والحضور الشبحي الذي له حقيقة موضوعية. ولذلك كان البدائي يعرف كيف يتناجى مع الروح، إنها تصبح صوتاً في داخله لأنها ليست نفسه وواعيته. وعنده أن النفس ليست، كما هي عندنا، جماع كل ما هو ذاتي وتابع للإرادة، إنما هي شيء موضوعي قائم بذاته، ويحيا حياته الخاصة.

لهذه الطريقة من النظر ما يسوّغها تجريبياً، لأن للحوادث النفسية جانباً موضوعياً ليس علىالمستوى البدائي وحسب، وإنما على مستوى الإنسان المتمدن أيضا، لأنها تُفلت من سيطرتنا الواعية عليها إلى حد كبير. فعلى سبيل المثال، نحن غير قادرين على التحكم بكثير من عواطفنا، لا نستطيع أن نستبدل مزاجاً صحيحاً بمزاج معتلّ، ولا نستطيع أن نتحكم بأحلامنا في مجيئها وذهوبها. وربما تغلبت على أذكى الناس أفكار لا قبل له بطردها عنه بأعظم الجهد الإرادي. ما تقوم به الذاكرة أحياناً من خدع جنونية تتركنا في حالة من الذهول اليائس. وربّ تخيلات جرت في عقولنا لم نكن نتوقعها. وإنما نحن نعتقد بأننا أسياد في بيتنا من فرط حبنا الإطراء لأنفسنا. لأننا بالفعل خاضعون إلى درجة مذهلة إلى ما تقوم به النفس الخافية من وظائف، وينبغي لنا الوثوق بانها لا تخدعنا. ولو درسنا السياقات النفسية لدى المعصوبين لكان من الأمور المضحكة تماماً أن يستطيع عالم النفس الادعاء بأن النفس معادلة للواعية. لقد بات من الأمور المعروفة جيداً أن السياقات النفسية عن المعصومين لا تختلف عن السياقات النفسية عند من نسميهم أصحاء أو أسوياء ـ وأي إنسان في هذا العصر واثق تماماً من أنه غير معصوب؟

أما الأمر كذلك، فإننا نحسن صنعاً لو نسلم بأن هناك ما يسوغ لنا الأخذ بالنظرة القديمة عن الروح واعتبارها حقيقة موضوعية ـ شيئاًمستقلاً، وبالتالي اعتباطياً ومصدراً للخطر. وكلما نظرنا إلى الروح على أنها كذلك،،وهي البالغة الخفاء والإخافة، وفي نفس الوقت مصدر للحياة، كانت أدنى إلى الفهم على ضوء علم النفس أيضاً. تظهرنا الخبرة على أن «الأنا» ـ الأنيّة الواعية إنما نشأت عن الحياة الخافية (اللا شعورية). فالطفل الصغير يحيا حياة نفسية ليس فيها ما يدل على وجود أنية واعية، ولهذا قلّما تترك السنوات الأولى من حياته أثراً في ذاكرته. من أين تأتي جميع ومضاتنا الذكية المسعفة؟ ما مصدر حماستنا وإلهامنا وشعورنا بقيمة الحياة؟ البدائي يتحسس ينابيع الحياة في أعماق روحه، يتأثر عميقاً بفاعلية تصريف الحياة الآتية من قبل روحه، ولذلك يؤمن بكل شيء يؤثر فيها ـ بممارسات السحر من كل نوع. وهذا ما يفسر عنده أن الروح هي الحياة نفسها، ولا يتصور أنه يدير دفتها، وإنما يشعر أنه تابع لها في كل شيء.

مهما بدت لنا فكرة خلود الروح منافية للعقل، فهي عند البدائي ليست خارقة للعادة، ولكنها مع ذلك شيء يخرج عن الشائع. فبينما كل موجود سواها يتخذ له قدراً معيناً من الفراغ، فإن الروح لا يمكنها أن تتحيز فراغاً. نحن نحسب، بطبيعة الحال، أن أفكارنا تقوم في رؤوسنا، ولكن عندما يتعلق الأمر بمشاعرنا نبدأ بالتردد ، يبدو أنها تقيم في منطقة القلب. أما احساساتنا فموزعة على الجسم كله. تقوم نظريتنا على أن الرأس مركز الواعية، لكن هنود البوابلو يقولون ان الأميركيين قوم مجانين لأنهم يعتقدون بأن أفكارهم محلها رؤوسهم، على حين أن الإنسان العاقل يعلم أنه إنما يفكر بقلبه. بعض القبائل من الزنوج يقولون إن البطن مكان قيام النفس بوظائفها، لا الرأس ولا القلب.

هناك صعوبة أخرى تضاف إلى هذا الاختلاف حول مكان قيام النفس بوظائفها، وهي أن المحتويات النفسية عموماً لا تتحيز مكاناً، لا يستثنى من ذلك إلا المكان الخاص بالإحساس. ما الحجم الذي نستطيع أن ننسبه إلى أفكارنا؟ هل هي صغيرة، عريضة، طويلة، رقيقة، ثقيلة، سائلة، مستقيمة، دائرية، أم ماذا؟ لو أردنا رسم صورة حية لكائن غير مكاني ذي بعد رابع، لما فعلنا خيراً من اتخاذ «الفكر» نموذجاً لهذا الكائن.

لو أننا أنكرنا وجود الروح أصلاً، لهان علينا الأمر، لكننا هنا بإزاء اختبارات مباشرة لشيء ما «كائن» ـ شيء متأصل في واقعنا الذي يقاس بالمقاييس، واقعنا الذي نتفكر فيه، واقع الأبعاد الثلاثة . إن هذا الشيء يختلف اختلافاً يبعث على الحيرة عن هذا

الواقع في كل جانب من جوانبه «وفي كل جزء من أجزائه ومع ذلك يعكسه ويتأمل فيه. يمكننا أن ننظر إلى النفس على أنها نقطة رياضية وفي نفس الوقت عالم ذو نجوم ثوابت وعندئذٍ يزول عجبنا إذا كان مثل هذا الكائن المتناقض متاخماً للحدود الإلهية في نظر العقل الفطري. إن كانت النفس لا تتحيز مكاناً، فهي بلا جسم. والأجسام تموت، لكن هل يموت شيء غير مرئي وغير جسماني؟ زد على ذلك أن الحياة والنفس موجودتان بالنسبة إليّ قبل أن أستطيع النطق بكلمة «أنا» وعندما تختفي هذه «الأنا» كما هو الحال في النوم أو الغيبوبة، تظل الحياة والنفس قائمتين، كما تعلمنا الملاحظة لغيرنا ولأحلامنا. إذن، لماذا يعمد العقل البسيط، وهو أمام مثل هذه الإختبارات، إلى نكران «الروح» في حياتنا خارج الجسد؟ ينبغي لي أن أسلم بانني لا أرى لغواً في هذه الخرافة المزعومة إلا بمقدار ما أرى من لغو فيما تكشّف عنه البحث في الوراثة أو الغرائز الأساسية.

لو أننا تذكرنا كيف كان إنسان ثقافات الأزمنة البدائية يرجع دائماً إلى أحلامه ورؤاه ليستقي منها معلوماته، لاستطعنا أن نفهم في يسر لماذا كانت تنسب المعرفة السامية، بل الإلهية، في الماضي إلى النفس. والقول بأن الخافية (اللاشعور) تحوي إدراكات بالغة اللطف، لا يوصف مجالها بأقل من الإدهاش، إنما هو قول حقيقي. والمجتمعات البدائية إنما اعتبرت الأحلام والرؤى مصادر هامة للمعلومات، لأنها كانت تعترف بهذه الحقيقة. حضارات عظمى. كحضارتي الهندوس والصين، شُيّدت على هذا الأساس إذ جعلت منه منهجاً للمعرفة الذاتية بلغ ذروة عالية من الصفاء على صعيد الفلسفة والممارسة سواء بسواء.

ونحن حين نعلي من شأن الخافية ونجعل منها مصدراً للمعرفة، لا نتخبط في ديجور كما يحلو لعقلانيتنا الغربية أن تظن. فنحن نميل إلى الاعتقاد بأن المعرفة كلها إنما تأتينا من الخارج في نهاية المطاف. ومع ذلك أصبحنا اليوم نوقن بأن الخافية تنطوي على محتويات تمدّنا بمعرفة لا حدود لها حين تصير في الواعية. فالأبحاث الحديثة في غريزة الحيوان، كالأبحاث في غرائز الحشرات مثلاً. قد جمعت لنا مخزوناً وافراً من المعلومات التجريبية تُظهرنا على أن الإنسان لو سلك مسلك حشرات معينة لكان له من الذكاء أعلى مما له في الوقت الحاضر. بطبيعة الحال، لا يمكن إثبات أن الحشرات تمتلك معرفة واعية، لكننا لا يمكننا الارتياب في وجود أنماط من السلوك غير الواعي هي من قبيل الوظائف النفسية. وكذلك خافية الإنسان فهي تحوي جميع انماط الحياة والسلوك الموروثة عن أسلافه، حتى إن كل طفل بشري، وهو في مرحلة ما قبل الوعي،

مجهز بنظام كامن (موجود بالقوة) من الوظائف النفسية المتكيفة. فالخافية تدرك وتقصد وتحدس وتشعر وتفكر تماماً مثلما يدرك العقل الواعي ويقصد ويحدس و يشعر و يفكر. الدليل الكافي على ذلك نجده في علم الأمراض النفسية (سيكو باثولوجي) وفي أبحاث سياقات الأحلام. وليس بين الواعية والخافية إلا فرق أساسي واحد. فالواعية مكثفة ومركزة لكنها زائلة، وهي تتوجه نحو الحاضر المباشر والميادين المباشرة للانتباه، زد على ذلك أنها لا تصل إلا إلى ما هو مادي، وهي تمثل خبرة فردية واحدة تمتد على بضعة عقود من السنين. ثم إنها اكتسبت صُنعياً ساحةً أوسع من «الذاكرة» تكون معظمها من الورق المطبوع. لكن الأمر يختلف مع الخافية، فهي ليست مركزة ولا مكثفة، بل يطويها الظلام، وهي واسعة جداً وتستطيع أن تجمع مخزوناً هائلاً من عوامل الوراثة المتراكمة التي خلفها الجيل إلى الجيل الذي يليه، تلك العوامل التي يعتبر مجرد وجودها خطوة نحو تمايز النوع البشري، هذا فضلاً عن عدد غير محدود من الإدراكات اللطيفة. وإذا كان لنا أن نشخص الخافية، أمكننا القول إنها كائن بشري كليّ يضم خصائص كلا الجنسين. فوق الشباب والشيخوخة، وفوق الولادة والموت، وتحت إمرته خبرة بشرية عمرها مليون أو مليونان من السنين، ولذلك هو كائن شبه خالد. لو قدّر لمثل هذا الكائن أن يوجد، لكان أقوى من أن تناله صروف الزمان، وكان الحاضر عنده لا يعني له أكثر ولا أقل من أي سنة من سني القرن المائة قبل المسيح، ولكان إنسان أحلام قديمة ونبيئاً لا يشق له غبار بسبب خبرته المديدة، ولكان عاش مرات لا حصر لها زيادة على حياة الفرد أو العائلة أو القبيلة أو الأمة، ولكان لديه حس نابض بالحياة بإيقاع النمو الازدهار والاضمحلال.

لكن لسوء الحظ ـ أو لعله لحسنه ـ هذا الكائن يعيش في غيبوبة الحلم، هذه هي على الأقل الحياة التي تبدو لنا فيها الخافية العامة أو الكلية في الأحلام وكأنها ليس لها واعية خاصة بمحتوياتها، رغم أننا ـ بطبيعة الحال ـ غير واثقين من انتفاء واعيتها بأكثر من ثقتنا من انتفاء الواعية عند الحشرات. يضاف إلى ذلك أن الواعية لا تبدو لنا شخصاً، وإنما هي أشبه شيء بجدول دافق، أو محيط حافل بصور وأشكال تطفو على سطح الواعية في الأحلام أو في حالات اختلال العقل.

وإنه لأمر يثير السخرية حقاً أن نسمي هذه الجملة الهائلة من خبرة النفس الخافية وهماً، وجسدنا المرئي نفسه ما هو إلا مثل هذه الجملة (النظام). فهو لم يزل يحمل في داخله آثاراً بارزة ترجع إلى عهود النشأة الأولى، وهو جملة كلية تعمل أجزاؤها معاً وفقاً لهدف مقصود، ولو كان الأمر على خلاف ذلك، لم نستطع أن نعيش. ليس

يخطر ببال أحد منا أبداً أن ينظر إلى التشريح المقارن أو إلى الفيزيولوجيا المقارنة على أنهما لغو ليس وراءه طائل. كذلك لا نستطيع أن نضرب صفحاً عن الخافية الكلية ونعتبرها وهماً من الأوهام، أو نأبى أن نقر بوجودها وأن ندرسها على أنها مصدر ثمين للمعرفة.

نحن لو نظرنا إلى النفس من الخارج لبدت لنا انعكاساً أو مرآة للحوادث الخارجية بصفة أساسية، لا باعتبارها حاصلة بمناسبة هذه الحوادث أو متوافقة معها، وإنما باعتبار أن أصلها كامن فيها. كذلك يبدو لنا أن الخافية لا يمكن أن نفهمها إلا من الخارج ومن جهة الواعية. وقد بات من الأمور المعروفة جيداً أن «فرويد» قد حاول أن يفسرها من هذا الجانب، لكن هذه المحاولة لا تفلح إلا أن تكون الخافية موجودة دوماً باعتبارها جملة (نظاماً) موجودة بالقوة (كامنة) بصورة بَدرية (قبلية)[1] جملةً للأداء النفسي تحدرت إلينا من أجيال البشر. الواعية إنما جاءت من النفس الخافية، مولوداً متأخراً عنها. ومن بالغ الحمق أن نعمد إلى تفسير حياة السلف بالاستناد إلى أحوال حياة الخلف، كذلك من فادح الخطأ أن ننظر إلى الخافية على أنها ناشئة عن الواعية، إنما نكون أدنى إلى الصواب لو قلنا بالعكس تماماً.

لقد كان هذا هو منطلق العصور الغابرة التي كانت تؤمن دائماً بأن روح الفرد تتبع نظاماً روحياً عالمياً. ولم تكن غير موفقة في هذا، لأنها كانت تعلم دائماً أن كنز الخبرة الذي لا يوصف يكمن خبيئاً تحت عتبة الواعية الفردية الزائلة. ثم إنها لم تتوقف عند حدود صياغة فرضية حول نظام عالم الروح، بل اعتقدت اعتقاداً لا يقبل الجدل بأن هذا النظام كائن ذو إرادة ووعي، بل شخص، وأطلقت عليه اسماً هو الله، حقيقة الحقائق. لقد كان هذا الكائن في نظرها أكثر الكائنات حقيقية، فهو العلة الأولى، ومن خلاله وحده يمكننا أن نفهم الروح. لهذه الفرضية ما يسوغها سيكولوجياً، لأنه لا شيء أليق بصفة الألوهية من كائن شبه خالد تكاد أن تكون خبرته أبدية، قياساً على خبرة الإنسان.

بيّنت فيما تقدم أين تكمن المشاكل لعلم نفس لا يفسر كل شيء تبعاً للأسس الفيزيائية، بل يلجأ إلى عالم روح يقوم على مبدأ فاعل ما هو بالمادة، ولا هو بالطاقة، وإنما هو الله. وربما أغرتنا الفلسفة الحديثة عند هذا التقاطع بتسمية الطاقة إلهاً، وبذلك نواحد بين الروح والطبيعة. لكن مادامت هذه المهمة قاصرة على الأعالي الضبابية التي

---

(1)اصطلحنا على ترجمة a priori بكلمة بَدَرِيّ في مقابل ترجمتنا لاصطلاح a posteriori بـ كلمة: دبريّ - المترجم -

تكتنف الفلسفة التأملية، فلا ضرر يخشى وقوعه. أما إذا طبقنا هذه الفكرة على النطاق الأدنى من علم النفس التطبيقي، حيث تؤثر طريقتنا في تفسير الأشياء في السلوك اليومي، فإننا نقع عندئذٍ في مصاعب لا يرجى لنا الخروج منها. نحن لا نعتنق علم نفس يرضى عنه الذوق الأكاديمي، أو نفتش عن تفسيرات لا علاقة لها بالحياة. إن ما نريده هو علم نفس تطبيقي يوصلنا إلى نتائج نرضى عنها، علم نفس يساعدنا على تفسير الأشياء بطريقة تبررها النتيجة الحاصلة لصالح المريض. في العلاج النفسي التطبيقي نعمل جاهدين لكي نجعل الناس يتلاءمون مع الحياة، ولسنا أحراراً في صياغة نظريات لا تعني مرضانا أو تكون ضارة بهم. هنا نأتي إلى مسألة كثيراً ما أفضت إلى أخطار قاتلة ـ مسألة ما إذا كنا نقيم تفسيرنا على أساس المادة أم على أساس الروح. وينبغي لنا ألا ننسى أبداً أن كل شيء روحي هو وهم من وجهة النظر الطبيعية، وأن الروح ـ لكي تضمن لنفسها الوجود ـ ينبغي لها أن تعمد في أكثر الأحيان إلى أن تتنكر للحقيقة الفيزيائية المتطفلة وأن تتغلب عليها. فأنا إن لم أعترف إلا بالقيم الطبيعية، وفسرت كل شيء بالمصطلح الفيزيائي، فقد أقلل من شأن التطور الروحي لدى مرضاي أو أعمد إلى إعاقته أو حتى تدميره. وإن تمسكت بالتفسير الروحي حصراً فقد أخطىء في فهم الإنسان الطبيعي، وأعتدي على حقه في الوجود بوصفه كائناً طبيعياً. أكثر من بضعة انتحارات حدثت في سياق العلاج النفسي كان سببها ارتكاب مثل هذه الأخطاء. أن تكون الطاقة هي اللّه، أو يكون اللّه هو الطاقة، أمر لا يعنيني في قليل أو كثير، لأنه من أين لي أن أعرف مثل هذه الأشياء؟ أما أن أعطي تفسيراً سيكولوجياً مناسباً، فهذا ما ينبغي أن أكون قادراً على فعله.

العالم النفسي الحديث لا يحتل هذا الموقع ولا ذاك، وإنما يجد نفسه بينهما، ملتزماً التزاماً خطيراً بـ «هذا كما بذاك» ـ وهذا وضع يفسح المجال واسعاً أمام انتهازية ضحلة. إن هذا الخطر لهو خطر «التقاء الأضداد» ـ التحرر العقلي من الأضداد. كيف يمكن أن ينتج شيء عن إعطاء قيمة واحدة لمسلّمات متناقضة إلا أن يكون تردداً لا شكل له ولا غاية؟ وفي مقابل هذا، نحن على استعداد لأن نؤثر مبدأ للتفسير ليس فيه التباس؛ لأنه يتيح لنا منطلقاً نفيد منه باعتباره نقطة ارتكاز. ولا ريب في أننا نواجه هنا مشكلة صعبة جداً. ينبغي أن تكون لنا القدرة على الاحتكام إلى مبدأ تفسيري يستند إلى الواقع، ومع ذلك لم يعد ممكناً لعالم النفس الحديث أن يؤمن حصراً بالجانب الفزيائي من الواقع إذا كان يعطي الجانب الروحي منه ما يستحقه. كلا ولن يكون بوسعه أن يرمي بثقله على الجانب الروحي وحده، لأنه لا يسعه أن يتجاهل صحة التفسير

الفيزيائي النسبية.

طريقتي في حل هذه المشكلة يظهرها لنا تقاطر الأفكار الذي أبيّنه فيما يلي:

الصراع بين الطبيعة والعقل هو نفسه انعكاس للتناقض القائم في التكوين النفسي للإنسان. وهو يكشف لنا عن جانب مادي و روحي يتبدّى تناقضاً كلما أخفقنا في فهم طبيعة الحياة النفسية. في حدود فهمنا البشري، كلما أردنا أن نحكم على شيء لم نفهمه أو لم نستطع فهمه، يتعين علينا - إن كنا مخلصين - أن نناقض أنفسنا، وأن ندخل هذا الشيء في جوانبه المتناقضة، إن كنا نريد أن نتعامل معه أصلاً. والصراع بين جوانب الحياة المادية والروحية يكشف لنا عن أن الجانب النفسي شيء غير مفهوم في نهاية المطاف. لا ريب في أن الحوادث النفسية تشكل خبرتنا الوحيدة المباشرة؛ كل ما أختبره فهو شأن نفسي؛ حتى الألم الفيزيائي نفسه ما هو إلا حادث نفسي يرتد إلى خبرتي؛ حتى الانطباعات الحسية - بكل ما تفرضه عليّ من عالم الأشياء الكتيمة التي تتحيز المكان - ما هي إلا صور نفسية، وهي وحدها خبرتي المباشرة، لأنها وحدها هي المواضيع المباشرة في واعيتي. ثم إن نفسي تغير شكل الواقع وتزيّفه، وإنها لتفعل ذلك إلى حد أضطر معه إلى الإستعانة بوسائل صُنعية لكي أحدد ما هي عليه الأشياء في معزل عن نفسي. وعندئذٍ اكتشف أن اللحن ذبذبة هوائية بدرجة كذا أو كذا من التردد، وأن اللون موجة ضوئية بدرجة كذا وكذا من الطول. نحن مطوّقون بالصور النفسية إلى حد لا نستطيع معه أن ننفذ إلى قلب الأشياء الخارجة عن نفوسنا؛ كل معارفنا مشروطة أو مقيدة بالنفس التي هي الشيء الواقعي على أعلى مستوى، لأن النفس هي الشيء الوحيد الذي يتصف بالمباشرة. نحن هنا بإزاء واقع نفسي بوسع عالم النفس إن يحتكم إليه - وأعني به الواقع النفسي.

لو تعمقنا في هذا المفهوم، لاتضح لنا أن هناك محتويات نفسية أو صوراً معينة مستمدّة من البيئة المادية التي تنتسب أجسامنا إليها، على حين أن هناك محتويات أو صوراً أخرى، لا تقل واقعية عنها، تبدو آتية من قبل مصدر عقلي يختلف اختلافاً كبيراً عن البيئة الفيزيائية. وسواء تصورت السيارة التي أريد شراءها أم حاولت تصور ما هي عليه روح أبي الميت - ما إذا كانت حقيقة خارجية أم فكرة كامنة في داخلي - فإن كلا الحادثين واقع نفسي. والفرق الوحيد بينهما أن أحدهما يرجع إلى العالم الفيزيائي، والآخر إلى عالم العقل. فإذا غيرت مفهومي للواقع تغييراً يحملني على القول بأن جميع الحوادث النفسية حوادث واقعية - وكل مفهوم سوى هذا فغير صحيح - فإن من شأن هذا المفهوم أن يضع حداً

لصراع المادة والعقل واعتبارهما مبدأين متناقضين من التفسير، ويصبح كل منهما عبارة عن تعيين المصدر الخاص للمحتويات النفسية التي تزدحم في ساحة واعيتي. فلو أن ناراً أحرقتني لم أبحث في حقيقة النار، بينما لو استبد بي خوف من شبح سوف يظهر لي لاحتميت بالقول: هذا وهم ليس أكثر. ولكن كما أن النار صورة نفسية لسياق فيزيائي ذي طبيعة غير معروفة، كذلك إن خوفي من الشبح صورة نفسية من مصدر عقلي: إنه واقعي بمثل ما هي النار واقعية، لأن خوفي واقعي بمثل ما هو الألم الناجم عن النار ألم واقعي. أما فيما يتعلق بالسياق العقلي الذي ينهض عليه خوفي من الشبح، فلا أعرف عنه شيئاً بمثل ما لا أعرف شيئاً عن الطبيعة النهائية للمادة. وكما أنه لا يخطر ببالي أبداً أن أفسر طبيعة النار إلا من خلال المفاهيم التي تقدمها العلوم الفيزيائية والكيمياوية، كذلك لا أفكر أبداً في محاولة تفسير خوفي من الشبح إلا من خلال السياقات العقلية.

أن تكون كل خبرة مباشرة نفسية، وكل واقع مباشر لا يمكنه إلّا أن يكون نفسياً، إن هذا يفسر لنا لماذا يضع الإنسان البدائي ظهور الأشباح وتأثير السحر على صعيد واحد مع الحوادث الفيزيائية. إنه لم يمزق بعد خبرته الساذجة إلى أجزائها المتناقضة. وفي عالمه لم يزل العقل والمادة متداخلين فيما بينهما، ولم تزل آلهته تجوب الغابة والحقل. إنه كالطفل لم يولد منه إلا نصفه، ولم يزل تحيط به حالة حلمية داخل نفسه الخاصة والعالم كما هو كائن فعلاً؛ عالم لم تفسده صعوبات الفهم التي تكتنف العقل البازغ. ولما تحلل العالم البدائي إلى روح وطبيعة، سارع الغرب فاستأثر لنفسه بالطبيعة، لقد كان ميّالاً إلى الإيمان بالطبيعة، وكان يزداد تخبطاً فيها كلما حاول جهده لأن يصير روحياً. أما الشرق فقد استأثر لنفسه بالعقل، وهو إذ اعتبر المادة وهماً (مايا) ليس إلا، ما برح يحلم بالقذارة الآسيوية والبؤس. لكن لما كان لا يوجد إلّا أرض واحدة وإلا بشرية واحدة، لم يستطع الشرق والغرب أن يقسما البشرية نصفين مختلفين. فالواقع النفسي موجود في وحدته الأصلية، وهو ينتظر تقدم الإنسان محو مستوى من الوعي لا يعود يؤمن معه بقسم واحد ويتنكر للآخر، بل يعترف بهما معاً عنصرين مكوّنين لنفس واحدة.

ولعلنا نشير إلى فكرة الواقع النفسي على أنها أعظم إنجاز حققه علم النفس الحديث، رغم أننا قلما نعترف به كذلك. ويبدو أن المسألة ما هي إلا مسألة وقت حتى تصبح هذه الفكرة مقبولة بصورة عامة. وينبغي لها أن تصبح مقبولة، لأنها وحدها تتيح لنا أن ننصف المظاهر النفسية في كل ما تتصف به من تنوّع وتفرّد. بدون هذه

الفكرة يكون لا مفر لنا من تفسير خبراتنا النفسية تفسيراً يلحق الإجحاف بنصفها على الأقل، على حين أننا بهذه الفكرة نستطيع أن نعطي ذلك الجانب من الخبرة النفسية ما يستحقه، وأعني به الجانب الذي يعبر عن نفسه بواسطة الخرافة والأسطورة والدين والفلسفة. وهذا الجانب من الحياة النفسية ليس لنا أن نقلل من شأنه. إن الحقيقة التي تحتكم إلى شهادة الحواس قد ترضي عقولنا، لكنها لا تقدم لنا شيئاً يحرك مشاعرنا ويعبر عنها بما تعطيه من معنى للحياة الإنسانية. ومع ذلك يكون الشعور هو العامل الحاسم في مسائل الخير والشر في أكثر الأحيان؛ وإذا لم يهب الشعور إلى نجدة العقل، ظل هذا الأخير لا حول له ولا قوة. هل أنقذنا العقل والنيّة الطيبة من الحرب العالمية، أم هل أنقذانا قط من أي لغو مفجع آخر؟ هل قامت ثورة روحية أو اجتماعية بالاعتماد على العقل ـ ولنضرب مثالاً على ذلك انتقال العالم الإغريقي ـ الروماني إلى عصر الإقطاع، أو الانتشار الانفجاري للثقافة الإسلامية؟

لست معنياً مباشرة، وأنا الطبيب، بهذه المسائل العالمية؛ لأن واجباتي منصرفة إلى المرضى من الناس. ظل الطب، حتى وقت قريب، قائماً على أساس أن المرض يُعالَج ويُشفى من تلقاء نفسه؛ لكننا صرنا الآن نسمع أصواتاً تخطّىء هذه النظرة، وتنادي بمعالجة الشخص المريض، لا بمعالجة المرض. وهذه المناداة مفروضة علينا في معالجة الآلام النفسية؛ إذ بدأ انتباهنا يتجه شيئاً فشيئاً من المرض المرئيّ إلى الإنسان بوصفه كلاً لا يتجزأ، وبتنا ندرك أن المعاناة النفسية ليست ظاهرة محددة الموقع أو ظاهرة محدودة بصورة قاطعة، وإنما هي عَرَض نشأ عن موقف خاطىء اتخذته الشخصية في كلّيتها. ولذلك ليس بإمكاننا أن نأمل بشفاء شامل ينتج عن معالجة تقتصر على الاضطراب نفسه، بل عن معالجة الشخصية بكاملها.

تحضرني الآن حالة ذات دلالة قوية على ما نحن بصدده؛ وهي تتعلق بشاب على درجة عالية من الذكاء كان قد قام بنفسه بتحليل مفصل لعُصاب كان يعاني منه، وقد قام بهذا التحليل بعد أن عكف على دراسة الأدب الطبي دراسة جادة. جاءني بمعلوماته وقد وضعها في صيغة موجزة جيدة الكتابة وتصلح مقالاً يُنشر، وطلب مني أن أقرأ المخطوط وأبين له لماذا لم يُشف من عُصابه. كان يجب أن يُشفى طبقاً للحكم العلمي كما فهمه. لكنني بعد أن قرأت مقاله كنت مضطراً لأن أسلم بأنه كان يجب أن يُشفى لو كانت المسألة مسألة رؤية نافذة في العلاقات السببية التي تؤدي إلى العُصاب. وبما أنه لم يُشف من عُصابه، ذهبت إلى أن ذلك لا بد راجع إلى أن موقفه من الحياة كان، من بعض الأوجه، خاطئاً بصورة أساسية ـ رغم أنه كان عليّ أن

أعترف بأن أعراضه لم تغشّه. لما اطلعت على سيرة حياته اتضح لي أنه كان كثيراًما يقضي الشتاء في سانت موريتزا وفي نيس. ولما سألته عمن كان ينفق عليه في هذه الإجازات، أجابني إنها معلمة فقيرة كانت تحبه وتحرم نفسها أشد الحرمان لكي تتيح له أن ينغمس في منتجعات اللذة. لقد كان افتقاره إلى الوجدان السبب في عُصابه. وليس من العسير أن نفهم لماذا أخفق الفهم العلمي في شفائه. إن خطأه الأساسي كامن في موقفه الأخلاقي. لكنه ألفى طريقتي في النظر إلى المسألة منافية للعلم ومصادمة له، لأن الأخلاق ـ في رأيه ـ لا شأن لها بالعلم. فظن أنه إن لجأ إلى الفكرالعلمي استطاع أن يبدد عنه قلة أخلاقيته التي لم يستطع هو نفسه أن يتحملها. ولم يكن ليسلم بأن نزاعاً كان قائماً في نفسه، لأن خليلته كانت تعطيه المال بمطلق إرادتها.

بوسعنا اتخاذ الموقف العلمي الذي نتخيّره، لكن يبقى أن الأكثرية العظمى من المتمدنين لا يستطيعون تحمل مثل هذا الموقف. الموقف الأخلاقي عامل حقيقي في الحياة، على عالم النفس أن يأخذه في اعتباره إذا كان لا يريد أن يقع في أخطاء فادحة. ويجب على عالم النفس أيضاً أن يتذكر أن عقائد دينية معينة غير قائمة على العقل هي ضرورة حياة بالنسبة إلى أناس كثيرين. كثيراً ما سمعت المرضى يقولون: «ليتني كنت أعلم أن لحياتي معنى وغاية، إذن لما كانت هذه القصة البلهاء حول أعصابي!».

وسواء أكان الشخص المعنيّ فقيراًأم غنياً، ذا أسرة ومركز اجتماعي أم لا، فلا يغير من الأمر شيئاً، لأن الظروف الخارجية أبعد من أن تعطي حياته معنى، فكيف إذا كانت المسألة مسألة حاجة معقولة إلى ما نسميه حياة روحية، لا يمكن تحصيلها في الجامعات ولا في المكتبات ولا حتى في الكنائس. إنه يستطيع أن يقبل ما تقدمه له هذه المؤسسات، لأن الذي تقدمه له لا يمس إلا الرأس، لكنه لا يحرك القلب. في مثل هذه الحالات، يكون اعتراف الطبيب بالعوامل الروحية في ضوئها الصحيح أمراً ذا أهمية حيوية، وإن خافية المريض تمده بما يحتاج إليه، إذ تنتج له أحلاماً ذات محتويات دينية لا سبيل إلى إنكارها. وإذا لم يعترف بالمصدر الروحي لهذه المحتويات، أخطأ في المعالجة وانتهى إلى الفشل.

إن المفاهيم العامة عن الطبيعة الروحية عناصر مكوّنة للحياة النفسية لا غنى عنها. ونستطيع أن نتبيّنها عند جميع الناس الذين لديهم مستوى من الوعي يجعلها واضحة بدرجة أو بأخرى. ولذلك يعدّ غيابها النسبي أو نكرانها من قبل أناس متمدنين علامة

على الانحلال. وفي حين ظل علم النفس منذ نشوئه حتى الوقت الحاضر يتعامل بصفة رئيسية مع السياقات النفسية في ضوء السببية الطبيعية، فإن مهمة علم النفس في المستقبل هي البحث عن معيُّناتها الروحية. لكن التاريخ الطبيعي للعقل لم يشهد اليوم قدراً من التقدم أكثر مما شهده العلم الطبيعي في القرن التاسع عشر. إننا بالكاد بدأنا تدوين مذكراتنا عن خبراتنا الروحية.

إذا كان لعلم النفس الحديث أن يفخر بأنه كشف الغطاء الذي كان مسدلاً على صورة النفس الإنسانية، فإن الغطاء الوحيد الذي كشفه هو ما كان يخفي عن الباحث الجانب البيولوجي منها. ولعلنا نستطيع أن نقارن الوضع الحالي بما كان عليه الطب في القرن التاسع عشر عندمابدأ الناس بدراسة التشريح ولم تكن لديهم فكرة ولو ضئيلة عن الفيزيولوجيا. أما الجانب الروحي من النفس فلا نعرف عنه في الوقت الحاضر إلا من نُثارة هنا ونُثارة هناك لقد تعلمنا أن ثمة سياقات مشروطة روحياً من أجل التحولات التي تحدث داخل النفس، وهذه السياقات تكمن وراء طقوس الارتياد المعروفة جيداً عند الأقوام البدائية والحالات التي تستثيرها رياضة اليوغا عند الهندوس. لكننا إلى الآن لم نوفق إلى تعيين اطراداتها أو قوانينها الخاصة. كل ما نعرفه هو أن جانباً عظيماً من أمراض العصاب تنشأ عن اضطراب هذه السياقات. والبحث النفسي حتى الآن لم يكشف النقاب عن النفس الإنسانية؛ إذ ما زالت بعيدة المنال بما يكتنفها من غموض وخفاء شأنها في هذا كشأن جميع أسرار الحياة. لا يسعنا الكلام إلّا على ما حاولنا أن نفعله، ونأمل أن نفعله في المستقبل، في سبيل محاولتنا لحل الأحجية الكبرى.

الفصل العاشر

المشكلة الروحية عند الإنسان الحديث

مشكلة الإنسان الحديث الروحية هي إحدى المسائل التي تتصل اتصالاً وثيقاً بالحاضر الذي نعيشه مما يجعلنا لا نستطيع أن نقطع فيها بحكم صحيح. فالإنسان الحديث تكوين جديد للكائن البشري؛ والمشكلة الحديثة هي مسألة نشأت لتوّها والجواب عليها يكمن في المستقبل. لذلك عندما نتكلم على مشكلة الإنسان الحديث الروحية، يكون أقصى ما نستطيع أن نفعله هو الإبانة عن المسألة ـ ولعلنا أن نصوغ هذه الإبانة بصيغ مختلفة إن كان لدينا فكرة ولو ضئيلة عن الجواب. زد على ذلك أن في المسألة نوعاً من الغموض، وهي من العمومية بحيث تتجاوز فهم الفرد الإنساني الواحد. ولذلك إن لنا العذر إذا نحن تناولنا هذه المشكلة في كثير من الحذر والاعتدال. وإني لمقتنع جداً بهذه الحقيقة؛ وبودّي أن أشدد عليها كثيراً لأن من طبيعة هذه المشكلة أن تغرينا باستعمال الكلمات الطنّانة ـ ولأني سوف أضطر إلى قول بعض كلمات قد تخرج عن حد الحذر والاعتدال.

لأبادر في الحال إلى تقديم مثال على قلة الحذر هذه بالقول إن الإنسان الذي نصفه بالإنسان الحديث هو إنسان عارف بالحاضر المباشر، وليس هو أبداً ذلك الإنسان المتوسط. إنما هو الإنسان الذي يقف فوق ذروة العالم، أو على حافته؛ أمام هوة المستقبل؛ السموات فوقه؛ والبشرية كلها، بتاريخها الذي يغيب في ضباب البدء، تحته. الإنسان الحديث ـ أو إنسان الحاضر المباشر ـ قلما نلتقي به. قلة هم الذين يعيشون في مستوى التسمية، لأنه يتعين عليهم أن يكونوا على درجة عالية من الوعي. ولما كان الوجود في الحاضر وجوداً تاماً معناه أن يكون الوعي تاماً بالوجود الإنساني، كان لا بد للواعية من أن تكون على أعلى درجة من الكثافة والامتداد، والخافية (= اللا شعور) في أدنى حدودها. وينبغي أن نفهم بجلاء أن مجرد العيش في الحاضر لا يجعل الإنسان إنساناً حديثاً، لأنه في هذه الحالة يصبح كل إنسان يعيش في الوقت الحاضر إنساناً حديثاً؛ إنما الإنسان الحديث من يعي الحاضر وعياً تاماً.

الإنسان الذي نستطيع أن نسميه «حديثاً» عن جدارة واستحقاق هو إنسان مُفرد ـ

وإنه لكذلك عن ضرورة، وفي جميع الأزمنة، لأن كل خطوة يخطوها نحو مزيد من وعي الحاضر تجعله ينفصل بنفس المقدار عن «مشاركته الصوفية» الأصلية مع سواد الناس ـ عن انغماسه في الخافية العامة. كل خطوة يخطوها إلى الأمام تعني تحرره من الخافية الأصلية، الكلية ـ الإحاطة، التي تستبد بالغالبية العظمى من البشر استبداداً يكاد أن يكون مطلقاً. حتى في عصور التمدّن نجد الناس الذين يشكلون الطبقة الدنيا من الناحية السيكولوجية يعيشون في حالة من قلة الوعي أشبه ما تكون بحالة الأقوام البدائية. أما الطبقة التي تليها فتبين عن مستوى من الوعي يتفق مع بدايات الثقافة البشرية، على حين أن الطبقة العليا لديها من الوعي ما يمكنها من مواكبة الحياة في القرون القليلة الماضية. وليس إلا الإنسان الحديث، بالمعنى الذي اصطلحنا عليه، من يعيش في الحاضر؛ فهو وحده يعيش الحاضر المباشر، وهو وحده الذي يرى طرائق الحياة التي تتفق مع المستويات الماضية تكلفه من أمره رهقاً. فالعوالم القديمة وما انطوت عليه من قيم وهموم لا تعنيه إلا من الناحية التاريخية. وبذلك أصبح «لا تا ريخياً»، بأعمق ما في الكلمة من معنى، وانفصل عن سواد الناس الذين يعيشون كليّة راسفين في أغلال التقليد. والحق إنه لا يكون حديثاً إلا عندما يقف على حافة العالم، مخلفاً وراءه كل ما طُرح ونُبذ وعلاه الهرم، عارفاً أنه يقف بإزاء فراغ قابل لأن ينشأ عنه كل شيء.

هذه الكلمات لعلّ بعضهم يعتبرها قعقعة فارغة، ويردّها بعضهم الآخر إلى الإسفاف لا أكثر. لا شيء أيسر من تكلف وعي الحاضر. وفي الحقيقة هناك نفر كبير من الناس لا قيمة لهم ولا وزن يصطنعون مظهر الحداثة عن طريق القفز من فوق مختلف مراحل النمو ومهام الحياة التي يمثلونها، فيظهرون فجأة في جانب الإنسان الحديث على أنهم كائنات بشرية لا جذور لهم، وأشباح تمتص الدماء، يلتبس علينا فراغهم فنحسبه توحّد الإنسان الحديث الذي لا يُحسد عليه ويلقي عليه ظلال الشك والارتياب فهو وأضرابه، على قلّتهم، خفيّون عن العيون المميزة، وهي عيون السواد الأعظم التي تحجبها غيوم الأشباح، وأعني بهم الحديثين المزيفين أو أشباه الحديثين. ما من فائدة ترجى؛ «الإنسان الحديث» موضوع تساؤل وارتياب، وهو دائماً هكذا، حتى في الماضي.

الاعتناق المخلص للحداثة معناه الإفلاس عن طواعية واختيار، ونَذر الفقر والعفة بمعنى جديد و ـ ما هو أشد إيلاماً ـ التخليّ عن الهالة التي يمنحها التاريخ علامة على موافقته. أن تكون «لا تاريخياً» هو أن ترتكب خطيئة بروميثيوس، وبهذا المعنى يعيش

الإنسان الحديث في الخطيئة. لكن، كما قلت، ليس يسع أحداً أن يحقق الوعي التام بالحاضر إلا الإنسان الذي تجاوز مراحل الوعي التي ترجع إلى الماضي وقام بالواجبات التي كلّفه بها عالمه. ولكي يفعل هذا يجب أن يكون سليم الحجى بارعاً بكل معنى الكلمة ـ إنساناً قام بمثل ما يقوم به غيره أو أكثر. إن هذه الصفات هي التي تمكنه من الإرتقاء إلى المستوى الذي يليه من الوعي.

أعرف أن فكرة البراعة أو الحذق يمقتها أشباه الحديثين أشد المقت، لأنها تذكرهم بأساليب المكر والخداع التي يتبعونها تذكيراً لا يبعث على السرور. غير أن هذا لا يمنعنا من اتخاذ هذه الفكرة معياراً للإنسان الحديث، بل نحن مضطرون إلى اتخاذها لأن الإنسان الذي يتصدى للحداثة إن هو إلاّ مقامر لا يبالي بشيء، وينبغي له أن يكون على أعلى درجة من البراعة، لأنه إن لم يستطع أن يكفر عن خطيئة خرقه التقليد بقدرته على الإبداع كان مجرد مناوىء للماضي. وإنها لشعوذة صرفة أن تعتبر التنكر للماضي شيئاً واحداً هو وعي الحاضر. «اليوم» يقف بين «الأمس» و«الغد»، مشكلاً حلقة واصلة بين الماضي والمستقبل؛ وليس له أي معنى آخر. إن الحاضر يمثل سياقاً انتقالياً، والإنسان يمكنه أن يعتبر نفسه حديثاً إن كان واعياً على الحاضر بهذا المعنى.

كثيرون يزعمون أنهم حديثون، ولا سيما أشباه الحديثين. ولذلك كثيراً ما نجد الإنسان الحديث حقاً في جملة من يدّعون أنهم من الطراز القديم؛ وعنده من الأسباب الكافية ما يحمله على اتخاذ هذا الموقف. فمن ناحية، هو يشدد على أهمية الماضي لكي يمسك بكفة الميزان في مقابل خرقه للتقليد وفي مقابل أثر الخطيئة التي تكلمت عنها؛ ثم من ناحية أخرى، هو يرغب في تحاشي الالتباس بأشباه الحديثين.

لكل صفة حسنة جانب سيء، ولا خير يدخل العالم إلا وينتج عنه مباشرة شر يناسبه. هذه حقيقة مؤلمة. وهنا يكمن الخطر في أن يؤدي وعي الحاضر إلى غرور مبعثه الوهم: الوهم بأننا المحصلة الأخيرة لتاريخ البشرية، ختام العصور الغابرة وثمرتها النهائية. لو سلمنا بذلك لعلمنا أنه ما هو إلا اعتراف بفقرنا المدقع، بأننا خيبنا آمال العصور الغابرة وما عقدته علينا من رجاء. لو فكرنا في حوالى ألفي سنة من المثل العليا المسيحية يعقبها، بدلاً من عودة المسيح وقيام ملكوت السماء، الحرب العالمية بأسلاكها الشائكة وغازاتها الخانقة[1]، لأدركنا فداحة هذه الكارثة في السماء وعلى الأرض.

تجاه هذه الصور لعلّنا نصبح أكثر تواضعاً. صحيح أن الإنسان الحديث هو المحصلة

(1) واضح أنه يريد الحرب العالمية الأولى ـ المترجم ـ

الأخيرة لتاريخ البشرية، إلا أن الغد سوف يتجاوزه، صحيح أنه الخاتمة النهائية لما سبقه من تطور، إلا أنه في نفس الوقت خيّب آمال البشرية أسوأ خيبة. والإنسان الحديث يعرف هذا. فقد رأى الخير الذي يمكن أن يجنيه من العلم والتقانية والتنظيم، لكنه رأى حكومات خيّرة المقاصد تمهد السبيل للسلام القائم على مبدأ «في زمن السلم ينبغي الاستعداد للحرب»، وكيف أصبحت أوروبا على شفا حفرة من الدمار. أما فيما يتعلق بالمثل العليا ـ وأعني بها الكنيسة المسيحية والأخوة البشرية والديمقراطية الاجتماعية و«تضامن» المصالح الاقتصادية ـ فقد أخفقت جميعها في تحمل معمودية النار، اختبار الواقع. اليوم، وبعد خمسة عشر عاماًمن انتهاء الحرب، نلاحظ مرة أخرى نفس التفاؤل، ونفس التنظيم، ونفس الآمال والتطلعات السياسية، ونفس العبارات والشعارات. كيف لا نخشى أن تؤدي هذه كلها إلى كوارث أخرى؟ الاتفاقيات التي تعقد لمنع الحروب غير المشروعة تجعلنا نرتاب في أنها خليقة بأن تحقق أغراضها، حتى حين نتمنّى لها كل النجاح. إذ يوجد في القاع، وخلف كل تدبير مسكن من هذه التدابير، شك يبعث على الضيق. على وجه الإجمال، أظن أنني غير مبالغ إذا قلت إن الإنسان الحديث يعاني من صدمة تكاد أن تكون قاتلة، من الناحية النفسية، مما ترتب عليه أن يقع في هاوية عميقة من الشك والقلق.

أعتقد أن هذه الإبانات تكشف بجلاء أن صفتي، وأنا الطبيب، إنما تلوّن وجهات نظري. لأن من دأب الطبيب أن يتجسس العلل، وليس يسعني إلا أن أكون طبيباً. لكن الشيء الأساسي في صناعة الطب ألا تكتشف العلل حيث لا علة؛ ولذلك لن أؤكد على أن العرق الأبيض عموماً، والأمم الغربية خصوصاً، مصابة بالعلل وأن العالم الغربي واقف على حافة السقوط؛ إذ ليس من صلاحيتي إصدار مثل هذا الحكم.

ما عرفته عن مشكلة الإنسان الحديث الروحية إنما عرفته من اختباراتي الشخصية كغيري من الناس ولنفسي بالذات. لقد أتيح لي أن أعرف شيئاً عن الحياة النفسية الداخلية للمئات من ذوي الثقافة العالية، من مرضى وأصحّاء، أتوا إليّ من كل صقع من أصقاع العالم المتمدن الأبيض؛ وقد شيّدت هذه الإبانات على هذا الأساس. ولا شك أنني لا أستطيع إلا رسم صورة وحيدة الجانب، لأن الأشياء التي لاحظتها إن هي إلا حوادث من حياة نفسية، كامنة فينا ـ في جانبنا الداخلي دائماً وفي كل مكان. ينبغي لنا أيضاً أن نبحث عن النفس في الخارج عند أجناس بكاملها أو في حقب من التاريخ لا تأخذ بحسبانها الحياة النفسية بهذه الصفة. ومن أمثلة ذلك لعلّنا نتخيّر أي ثقافة من الثقافات القديمة، ولا سيما الثقافة المصرية وما اتصفت به من موضوعية جليلة

واعتراف بآثام لم تقترف. لم نعد نشعر بالأهرامات ولا بقبور «صقارة» بأنها تعبر عن مشكلات أو عواطف شخصية، بأكثر مما نشعر بذلك في موسيقى باخ.

كلما اعتمدنا صيغة خارجية، طقسية أو روحية، نستطيع التعبير بواسطتها تعبيراً مكافئاً عن جميع تطلعات الروح وآمالها ـ على نحو ما نجده في بعض الديانات الحيّة ـ أمكننا القول إن النفس موجودة في الخارج، ولا وجود لمشكلة روحية، بالمعنى الدقيق للكلمة. بالتساوق مع هذه الحقيقة، حصل التطور في علم النفس في العقود الأخيرة من السنين، هذا برغم أن الإنسان كان، قبل هذا التطور بزمن بعيد، قد بلغ من التأمل في حياته الروحية، كما بلغ من الذكاء، مبلغاً أتاح له التعرف على الحقائق التي تشكل مادة علم النفس. والشيء نفسه ينطبق على معرفته التقانية (= التكنولوجية). فقد كان الرومان على علم بجميع المبادىء الآلية والحقائق الفيزيائية التي كان يمكنهم على أساسها أن يشيدوا الآلة البخارية، لكن ما نتج عن هذه المعرفة لم يكن أكثر من لعبة صنعها «بطل الإسكندرية»؛ لأنه لم تكن ثمة ضرورة ملحة للذهاب إلى أبعد من ذلك. لكن لما جاء القرن التاسع عشر وحصل التخصص وتقسيم العمل نشأت الحاجة إلى تطبيق المعرفة المتوافرة. وكذلك كان «اكتشاف» علم النفس تلبية لحاجة روحية باتت ملحة في زماننا هذا. طبعا، لم يكن هناك زمن لم تكشف فيه النفس عن نفسها، لكن ذلك لم يكن يسترعي انتباه أحد ولا ملاحظته. فقد كان الناس يفلحون في تدبير شؤوننا ما لم نعر طرائق النفس عظيم انتباهنا.

لقد كان رجال الطب هم أول من لاحظوا ذلك، لا الكهان؛ ذلك أن هؤلاء لا يُعنَونَ إلا بشيء واحد هو قيام النفس بوظائفها من دونما اضطراب وأن يكون قيامها بذلك في نطاق نظام من الإيمان معترف به. فما دام هذا النظام يتيح للحياة أن تعبر عن نفسها تعبيراً صادقاً، فليس لعلم النفس أن يكون غير معوان فني على العيش السليم، وبالتالي لا يمكن اعتبار النفس مشكلة بحد ذاتها. وما دام الإنسان يعيش كائناًفي قطيع، فليس له «أشياء روحية»خاصة به؛ إذ ليس له حاجة إليها أصلاً، اللهم إلا الإيمان العادي بخلود الروح. لكنه ما إن يتجاوز في نموّه أي صيغة موضعية من الديانة التي نشأ عليها ـ ما إن تعود هذه الديانة غير قادرة على الإحاطة بكل ما في حياته من امتلاء ـ حتى تصبح النفس شيئاً له حقوقه الخاصة لا يسع تدابير الكنيسة وحدها أن تهبّ لإسعافه. ولذلك كان لنا اليوم علم نفس يقوم علىالخبرة، لا على بنود إيمان، ولا على مسلمات تابعة لأي نظام فلسفي. ثم إن مجرد أن يكون لنا علم نفس كهذا العلم إنما يشكل في نظري دليلاً على ما تعانيه حياتنا الروحية من اضطراب شديد. إن التمزق

الذي يصيب الحياة الروحية في عصر من العصور يبين لنا أنه يتبع نفس النمط الذي يتبعه التغيير الجذري الذي يصيب حياة الفرد. ومادام كل شيء يسير على ما يرام، والطاقة النفسية تجد تطبيقاتها في طرائق مكافئة ومنتظمة، فلا شيء يزعجنا من الداخل، ولا شك يقلقنا، ولا انقسام ينزل بأنفسنا، أما إذا انسد مجرى قناة أو أكثر من قنوات النشاط النفسي، فإن هذا يذكرنا بما يحدث للنهر الذي ينسد مجراه؛ ينكفيء تياره إلى الخلف إلى حيث منبعه؛ عندئذٍ يريد الإنسان الداخلي ما لا يريده الإنسان الخارجي المنظور فتقوم الحرب بيننا وبين أنفسنا؛ وعندئذٍفقط، وفي غمرة الألم الشديد، نكتشف النفس. أو بعبارة أدق و أحدّ، يصادفنا شيء يفسد علينا أفعالنا الإرادية، شيء غريب عنا لا بل مُعادٍ لنا، أو مناقض لوجهة نظرنا الواعية.وتُظهرنا على هذا السياق إظهاراًجلياً أعمال «فرويد» قي التحليل النفسي؛ كان أول شيء كشف النقاب عنه تلك التخيلات الإجرامية المنحرفة جنسياً التي تتناقض في ظاهرها كلياً مع نظرة الإنسان المتمدن الواعية. ومن يخضع لتأثير هذه التخيلات، فليس اقل من متمرد أو مجرم أو مجنون.

لا يمكننا حسبان هذا الجانب من النفس الخافية (= اللاشعو)، أو الجانب الداخلي من العقل البشري، شيئاًجديداً كل الجدّة؛ ولعله كان موجوداً دائماً في كل ثقافة قد ولّدت نقيضها المدمّر، لكن ما من ثقافة أو مدنية قبل ثقافتنا أو مدنيتنا اضطرت، كما اضطررنا نحن، إلى أخذ هذه «التيارات الباطنة» بمثل هذه الجديّة الزائدة. كانت الحياة النفسية فيما مضى تجد تعبيرها دائماً في نظام ميتافيزيقي من نوع ما. أما اليوم فالإنسان الحديث لم يعد بوسعه إلا الاعترف بقدرة القوى النفسية، برغم ما يبذله من جهود شاقة عنيدة لكيلا يعترف بها. وهذا ما يميز عصرنا من جميع العصور الأخرى؛ لم يعد بوسعنا نكران وجود قوى نفسية لا يمكنها، في الوقت الحاضر على الأقل، أن تلاقي لها محلاً في نظام عالمنا العقلي. بل نحن قد توسعنا في درس هذه القوى التي جعلنا منها علماً مستقلاً قائماً بنفسه ـ وهذا برهان آخر على ما نوليه إياها من أهميّة جادّة. وبينما كان بوسع أهل القرون الماضية أن يطرحوها جانباً دون أن يكلفوا أنفسهم عناء ملا حظتها، أضحت لنا قميص «نيسوس» لا نستطيع أن نخلعه عنا أبداً.

الثورة التي حدثت في نظرتنا الواعية، وكان من نتائجها المفجعة الحرب العالمية، تتبدّى في حياتنا الداخلية في تحطم إيماننا بأنفسنا وقيمتنا. كنا ننظر إلى الأجانب ـ الطرف الآخر ـ على أنهم هم الملومون سياسياً وأخلاقياً؛ أما الإنسان الحديث فمضطر إلى الاعتراف بأنه، سياسياً وأخلاقياً، مثله كمثل أي إنسان آخر. وفي حين كنت أومن

في الماضي بأن من واجبي دعوة الأشخاص الآخرين إلى التزام جانب النظام أيضاً؛ أسلّم بهذا من تلقاء نفسي لأنني أعلم حقّ العلم أني فاقد الإيمان بإمكان تنظيم العالم على العقل، وأن الحلم القديم بالألفية، حين يسود العالمَ السلامُ والإنسجامُ، قد أصبح حلماً باهتاً. كان للريبيّة التي أصابت جميع هذه الأمور أثرٌ عظيم في تبريد حماسة الإنسان الحديث للسياسة وإصلاح العالم؛ أكثر من هذا، إن من شأن هذه الريبيّة ألاّ تدعم أي تطبيق هادىء للطاقات النفسية على العالم الخارجي. والإنسان الحديث، وهو في هذه الريبيّة، ما يلبث أن ينكص على عقبيه، فتنكفىء طاقاته راجعة إلى منبعها وتطفو على السطح تلك المحتويات النفسية التي كانت موجودة في جميع الأزمنة، خبيئةً في طبقات رسوبات الوحل ما ظل النهر يجري هادئاً في سيره الطبيعي. كم يبدو عالمنا مختلفاً لإنسان العصر الوسيط! الأرض عنده ثابتة أبداً ومستريحة في مركز العالم، يحيط بها دوران الشمس حولها وتهبها الدفء في توق شديد. كان الناس جميعهم أبناء الله ينعمون برعاية «العلي» ومحبته، الذي أعدهم للسعادة الأبدية؛ وكان الجميع يعلمون حق العلم ما ينبغي عليهم فعله وكيف ينبغي لهم أن يسلكوا لكي يرتفعوا من عالم فاسد إلى وجود يمنحهم البهجة والغبطة ولا يتطرق إليه فساد. أما نحن فلم تعد تبدو لنا مثل هذه الحياة واقعية، حتى ولو في الأحلام. فالعلم الطبيعي كان قد مزّق هذا القناع الجميل مِزَقاً منذ زمن بعد. لقد ولّى ذلك العصر بعيداً بعد الطفولة عنا، عندما كان والد أحدنا أحسن الخلق وأشدهم بأساً.

لقد فقد الإنسان الحديث كل إيمان ميتافيزيقي كان يؤمن به أخوه في العصر الوسيط، وشيّد عوضاً عنه مثلاً أعلى من الضمان المادي والرفاه العام والإنسانية. ولكي تبدو هذه المثل العليا ثابتة لا تتزعزع، لا بد لها من جرعة كبيرة من التفاؤل. لكن ما حدث هو أنه حتى الضمان المادي قد ذهب أدراج الرياح، لأن الإنسان الحديث صار يرى كل خطوة يخطوها في التقدم المادي إنّما تضيف قوة بقدرتها تماماً إلى الخطر الذي يتهدده بالكارثة العظمى. إن مجرد الصورة تثير في مخيلته الرعب. تُرى كيف نتصور ما يحدث عندما تقوم اليوم مدن بأسرها بإحكام تدابير الوقاية من الغازات السامة ثم تجري عليها التدريب بارتداء الأقنعة؟ لا يسعنا إلا الإفتراض بأن هذه الغازات قد رسمت لها الخطط وأعدت لها العدة ـ ثانيةً على مبدأ «في زمن السلم ينبغي الاستعداد للحرب». فليجمع الإنسان ما لديه من أدوات دمار لكي يجد الشيطان الذي بداخله عاجزاً عن مقاومة وضعها في موضع استعمالها المحتوم ولقد أضحى من الأمور المعروفة أن الأسلحة النارية تنطلق من تلقاء نفسها إذا تجمع منها كمية معيّنة بعضها إلى بعض.

القانون الذي يحكم الممكن الأعمى، وهو القانون الذي دعاه هيراقليط بالانقلاب الضدي، هو الآن آخذ في الإعلان عن نفسه للإنسان الحديث متسللاً إليه من خلال الدروب الجانبية من عقله، فيجعله يقشعر من الخوف ويقضي على إيمانه بديمومة آثار التدابير الاجتماعية والسياسية في وجه هذه القوى المهولة. وهو لو أشاح بطرفه عن الإمكانيات الرهيبة لعالم أعمى تتناوب عليه عمليتا بناء وتدمير، وحدّق داخلياً في فجوات عقله، لرأى ثمة عماء وظلمة كان يؤثر لو أنه ما رآهما. لقد دمر العلم كل شيء حتى ملاذ الحياة الداخلية. وما كان في يوم من الأيام شاطىء أمان أضحى اليوم مكاناً للرعب.

ومع ذلك قد يكون عوناً لنا اكتشاف ما في أعماق نفوسنا من شر مستطير، الأمر الذي يجعلنا نؤمن على الأقل بأننا قد وضعنا أيدينا على أصل الشر عند الإنسان. في مبدأ الأمر قد تصدمنا الحقيقة وتنزاح الغشاوة عن أعيننا، لكننا نشعر مع ذلك ـ بما أن هذه الأشياء مظاهر تكشف الستار عن عقولنا ـ بأننا نمسك بهذه المظاهر بأيدينا على درجات متفاوتة، ونستطيع بالتالي تصحيحها، أو على الأقل اخضاعها لرقابتنا بصورة مجدية. بودنا الافتراض أننا لو أفلحنا في هذا، لاستأصلنا جانباً من الشر في العالم، بودنا الاعتقاد، على أساس المعرفة الواسعة الانتشار بالخافية وطرائقها، أنه ما من أحد يمكن أن يخدعه سياسي يجهل ما في نفسه من نوازع شريرة، لأنه عندئذٍ حتى الصحافة تنبهه قائلة له: «تفضل وحلل نفسك، فأنت تعاني من عقدة أبوية مكبوتة».

لقد تعمدت اختيار هذا المثال الغريب لعلني أبيّن مبلغ السخافات التي يقودنا إليها توهمنا بأن الشيء لمجرد كونه شأناً من شؤون النفس إنما يخضع لسيطرتنا. غير أنه إن صح أن كثيراً من الشر في العالم ناشيء عن أن الإنسان عموماً كائن غير واع إلى حد لا رجاء فيه، فإنه يصح القول أيضاً إنه كلما ازداد وعينا أصبح في مقدورنا مكافحة هذا الشر في مصدره الكامن في نفوسنا. وكما أن العلم يتيح لنا معالجة الأمراض النازلة بنا من الخارج، كذلك هو يعيننا على معالجة الأمراض التي تطلع لنا من الداخل.

ما شهده علم النفس في العقدين الأخيرين من اهتمام يتسم بالنمو السريع والامتداد على نطاق العالم يظهرنا بما لا يدع مجالاً للخطأ على أن الإنسان الحديث قد بدأ يصرف اهتمامه قليلاً عن الأشياء المادية ويلتفت إلى سياقاته الذاتية. هل لنا أن نسمّي هذا مجرد فضول؟ مهما يكن من أمر، فإن للفن طريقته في استباق التغيرات المستقبلية في نظرة الإنسان الأساسية، والفن التعبيري قد أدرك هذا الالتفات نحو الذات قبل حدوث التغير بزمن بعيد.

إن هذا الاهتمام بعلم النفس في الوقت الحاضر يظهرنا على أن الإنسان يأمل في الحصول على شيء من الحياة النفسية لم يحصل عليه من العالم الخارجي: شيء لا شك أن دياناتنا يجب ان تشتمل عليه، لكنها لم تعد تشتمل عليه ـ على الأقل بالنسبة للإنسان الحديث. فالصيغ والأشكال الدينية لم تعد تبدو للإنسان الحديث آتية من الداخل ـ تعبيراً عن حياته النفسية، بالنسبة إليه يجب تصنيفها مع أشياء العالم الخارجي. ولما كان غير متاح له أن يستلهم روحاً ليست من هذا العالم، راح يجرب عدداً من الديانات والعقائد كما يرتدي ملابس الأحد، ثم يعود فينبذها جانباً كما ينبذ ملابسه المهترئة.

لكنه مع ذلك يذهله، على نحو من الأنحاء، ما ينتجه عقله الخافي من مظاهر أشبه بالمظاهر المرضية. ينبغي لنا أن نسلم بالواقع، مهما كان صعبا علينا رؤية شيء نبذته الأجيال الماضية يستولي على اهتمامنا. أن يوجد اهتمام عام بهذه الأمور حقيقة لا يمكن نكرانها، مهما كانت مرّة المذاق. لا أريد فقط الإشارة إلى الاهتمام بالسيكولوجيا من حيث هي علم، ولا الاهتمام الأضيق بمدرسة «فرويد» في التحليل النفسي، وإنما الاهتمام الذي أضحى واسع الانتشار بجميع أنواع الظاهرات النفسية المتمثلة في نمو العلوم الروحية والتنجيم والحكمة الإلهية (الثيوسوفية) وما أشبه، وهو اهتمام لم يشهد العالم مثيلاً له منذ القرن السابع عشر، لا يشبهه إلا ازدهار الفكر الغنوصي في القرنين الأول والثاني للميلاد. والحق إن التيارات الروحية في الوقت الحاضر ذات صلة وثيقة بالغنوصية، حتى إنه يوجد اليوم كنيسة غنوصية في فرنسا، ومدرستان ألمانيتان تعلنان صراحة عن انتمائهما للغنوصية. لكن ما يلفت النظر من الناحية العددية في الحركة الحديثة هو بلا شك الحكمة الإلهية (الثيوسوفية)، إلى جانب شقيقتها الحكمة البشرية (الأنثروبوسوفية)، وهاتان المدرستان ما هما إلا الغنوصية في رداء هندوكي. فبالمقارنة مع هذه الحركات لا يعد الاهتمام بالسيكولوجيا شيئاً مذكوراً. ما يلفت النظر في الأنظمة الغنوصية انها تقوم حصراً على مظاهر الخافية (اللا شعور)، وأن تعاليمها الأخلاقية لا تعوق الجانب المتمم من الحياة. فالكواندالييني ـ اليوغا الهندوكية ـ تظهر هذا بجلاء حتى في انبعاثها الأوروبي. ولما كان كل شخص عارف بالموضوعات الغيبية يشهد هذا، كانت الإبانة صحيحة أيضاًفي هذا الميدان.

لا شك أن الاهتمام الشديد بهذه الحركات ناشيء عن أن الطاقة النفسية لم يعد بوسعها أن تلبس أشكالاً عفى عليها الزمن. ولذلك اتخذت هذه الحركات صبغة دينية حقيقة حتى حين تزعم أنها ذات صفة علمية. ولا يغير من الأمر شيئاً أن يدعو رودلف

شتاينر حكمته البشرية «علماًروحياً»، أو تكتشف السيدة أدي «علماً مسيحياً». إن محاولات التغطية هذه لتظهرنا على أن الدين قد غدا شيئاًيبعث على الارتياب بمثل ما تبعث عليه السياسة والدعوات إلى اصلاح العالم.

لا أظنني مبالغاً إذا قلت أن الإنسان الحديث خلافاً لأخيه ابن القرن التاسع عشر، إنما يوجه اهتمامه إلى النفس، وهو محمّل بعظيم الآمال، وهو يفعل ذلك من غير أن يرجع إلى عقيدة من العقائد التقليدية، وإنما بالمعنى الغنوصي للخبرة الدينية. ولا بد لنا من ارتكاب خطأ فادح إذا نحن لم نَرَ في هذه الحركات التي ذكرتها توّاً، وهي تحاول أن تسبغ على نفسها صفة العلم، إلا رسوماً كاريكاتورية أو حفلات تنكرية، إنها إذ تفعل هذا فإنما تدل على أنها تتبع «العلم» فعلاً أو تتخذ المعرفة بدلاً من «الإيمان» الذي تقوم عليه الأديان الغربية. إن الإنسان الحديث يمقت المسلمات الدغماطيقية إيماناًله كما يمقت الأديان التي تأسست عليها، فهو لا يأخذ بها إلا بمقدار ما تتفق مضامينها مع خبرته لأعماق حياته النفسية، يريد أن يعرف، أي أن يختبر بنفسه. وقد لفت العميد انج، كاتدرائية القديس بولس، لفت الانتباه إلى حركة في قلب الكنيسة الأنكليكانية ذات أهداف مماثلة.

في يومنا هذا، وصل عصر الاكتشاف إلى نهايته ولم يبق في ألأرض جزء إلا وقد كشفناه، وقد كانت بداية النهاية حين لم يعد الناس «يؤمنون» بأن أهل القطب الشمالي يسكنون بلاداً لا تغيب عنها الشمس، وباتوا يريدون أن يعرفوا بأنفسهم ويروا بأم أعينهم ما وراء تخوم العالم المعروف. ومن الواضح أن عصرنا يميل إلى الكشف عما وراء تخوم الواعية. والسؤال المطروح الآن في الدوائر الروحانية هو: ماذا يحدث لو فقد الوسيط واعيته؟ وكل من يتبع مذهب «الحكمة الإلهية» (الثيوسوفية) يسأل: ما هي الخبرة التي اختبرها في المستويات العليا من الواعية؟ والسؤال الذي يطرحه كل عالم بالنجوم هو: ما هي القوى الفاعلة والعوامل التي تقرر مصيري خارج مجال نتاتي الواعية؟ وكل محلل نفسي يريد أن يعرف: ما هي السوائق الخافية (اللا شعورية) وراء العُصاب؟

إن عصرنا يرغب في ان يعرف الخبرات الفعلة في الحياة النفسية، يريد أن يختبر بنفسه، لا أن يقيم افتراضات عى أساس خبرة العصور الغابرة. ومع ذلك إن هذا لا يمنعه من أن يجرب شيئاً بطريقة افتراضية - مثلاً الأديان المعترف بها اليوم والعلوم الأصيلة. إن أوروبي الأمس يحس قشعريرة تسري في عموده الفقري عندما يحدّق ملياًفي هذه الحفر، فهو لا يعتبر موضوع البحث بالغ الظلمة والغرابة وحسب، وإنما

يعتبر المناهج المستعمة تعسفاً شديداً إذ تسخّر أدق المكاسب العقلية التي أحرزها الإنسان في خدمة هذه المواضيع. ماذا ننتظر من عالم بالفلك أن يقول عندما نعلمه أن ألف جدول أبراج على الأقل بات اليوم يوضع في مقابل واحد كان يوضع لثلاثمائة سنة خلت؟ ماذا يقول المعلم المدافع عن التنوير الفلسفي عندما يعلم أن العالم لم يتحرر ولا من خرافة واحدة منذ عصر الإغريق القدامى؟ فرويد نفسه، مؤسس مدرسة التحليل النفسي، ألقى ضوءاً ساطعاً على ما يغمر النفس الداخلية من قذر وظلام وشر، وقدّم لنا هذه الأشياء على أنها نفاية وسقط متاع، وكلّف نفسه عناء شديداً في ثني الناس عن البحث عن شيء فيما وراءها. لكنه لم يفلح، وكانت النتيجة أن أحدثت تحذيراته نفس ما كان يريد منع حدوثه، لقد أيقظت في كثير من الناس افتتاناً بجميع هذه الأقذار، لنا أن نسمي هذا انحرافاً محضاً، ولنا أن نفسره على أساس أنه ليس حب القذارة هو ما يجتذب الناس، وإنما هو الإفتتان بعالم النفس. ولا شك أن الإنسان منذ بداية القرن التاسع عشر ـ منذ سني الثورة الفرنسية وما تلاها ـ قد بدأ يحل النفس مكانة بارزة أخذت أهميتها تزداد على مرّالأيام، وكان اهتمامه المتزايد بها معياراً لانجذابه المتزايد إليها. ويبدو أنه كان اعتلاء «إلهة العقل» على عرش كاتدرائية نوتردام بادرة رمزية كان لها مغزى كبير بالنسبة إلى العالم الغربي، كان أشبه بقيام المبشرين النصارى بتحطيم بلّوطة «ووطان» لأنه لم تنزل في ذلك الحين، كما لم تنزل عند قيام الثورة، صاعقة من السماء فتنتقم من المجدفين وتقضي عليهم قضاء مبرماً.

وليس من قبيل المصادفة أن يقوم في ذلك الوقت بالذات فرنسي اسمه «انكتيل دي بيرون»، كان يعيش في الهند في مطلع المئات الثماني عشرة، بجلب ترجمة «اوبنك هات» ـ وهي مجموعة مؤلفة من خمسين أوبانيشادة ـ أعطت العالم الغربي أولى نظرته العميقة في العقل الشرقي المحيّر. المؤرخ يعتبر هذا الأمر ليس أكثر من مصادفة لا صلة لها بعوامل السببيّة والمسببيّة. أما من زاوية خبرتي الطبية فلا أستطيع اعتبار الأمر مصادفة لا أكثر، بل حريّ به أن يكون فعلاً من أفعال قانون نفسي يحدث آثاره في الحياة الشخصية لا أقل بصورة لا استثناء فيها: كل جزء من الحياة الواعية يفقد أهميته وقيمته ـ هكذا يمضي القانون ـ ينشأ عنه تعويض في الحياة الخافية (اللا شعورية). ولعلنا نرى في هذا القانون مشابهة بقانون حفظ الطاقة في العالم الفيزيائي، ذلك أن سياقاتنا النفسية لها جانبها الكمي أيضاً. ما من قيمة نفسية تختفي إلا وتحل محلها أخرى تساويها في الشدة. هذه قاعدة لها تأييدها البراغماتي في الممارسة اليومية عند أساة النفس، قاعدة ثابتة تكراراً ولا تخطىء أبداً. هنا يأتي الطبيب، الذي في داخلي، لكي يرفض رفضاً

قاطعاً أن تكون حياة الناس المجتمعين شيئاً لا يتماشى مع القوانن النفسية. فالناس مجتمعين، في نظر الطبيب، يقدمون عن الحياة النفسية صورة أعقد من الصورة التي يقدمها الفرد، بعض الشيء. يضاف إلى ذلك أنناإذا نظرنا إلى الموضوع من الجانب الآخر. أفلم نسمع أحد الشعراء يتكلم عن «الأمم» في روحه؟ وهذا صحيح تماماً، كما يبدو لي، ذلك أن أحد جوانب النفس ليس فردياً أو ليس فرداً. بل هو مستمد من الأمة، أو من الجماعة، أو حتى من البشرية جمعاء. فعلى نحو أو آخر نحن جزء من حياة نفسية محيطة، جزء من «الإنسان الأعظم» الواحد، على حد تعبير سويدنبرغ.

وعلى هذا يمكننا أن نعقد هذه المقارنة: كما أن الظلمة التي في داخلي، وأنا الكائن البشري الواحد، تستدعي النور المسعف، كذلك هي تستدعيه في حياة الجماعة النفسية، لقد كان في الجموع التي تدفقت إلى نوتردام، الجموع التي تنزع إلى التخريب، لقد كان فيها قوى مظلمةمجهولة الاسم تتفاعل تفاعلاً جذرياً يقتلع الفرد من جذوره، لقد كانت هذه القوى تتفاعل أيضاً في نفس «انكتيل دي بيرون» وتستثير جواباً ينحدر من أعماق الطبيعة. لقد جاء بالعقل الشرقي إلى الغرب أما تأثيره علينا فليس بوسعنا أن نعرفه الآن. لكن لنكن على حذر من التقليل من شأنه! والحق إنه ليس يوجد حتى الآن إلا قليل من هذا التأثير نستطيع أن نتبيّنه عى السطح الفكري من أوروبا: بضعة مستشرقين، واحد أو اثنان من متهمين بالبوذية، بضعة من ذوي الشهرة المعتمة مثل السيدة بلاواتسكي وآني بيزانت. هذه المظاهر تجعلنا نفكر في الجزر الصغرة المبعثرة هنا وهناك، أشبه ما تكون بذرى سلاسل الجبال الهائلة غائصة تحت الماء. كان الجهلة حتى وقت قريب يظنون أننا قد تخلصنا من علم التنجيم منذ زمن بعيد، وأنه أصبح شيئاً يمكننا أن نهزأ به ونحن في مأمن من الشطط. أما اليوم، بعد أن خرجنا من الأعماق الاجتماعية، فقد راح علم التنجيم يقرع أبواب الجامعات من حيث طرد منها قبل ثلاثمائة عام. نفس الشيء ينطبق على الفكر الآتي من الشرق، إن هذا الفكر تمتد جذوره في المستويات الاجتماعية السفلى ثم ها هو ذا يتصاعد هوناً إلى السطح. من أين جاءت خمسة الملايين أو ستة الملايين من الفرنكات السويسرية التي أنفقت على تشييد معبد «الحكمة البشرية» في درناخ؟ قطعاً لم يدفعها فرد واحد. لسوء الحظ، لا يتوفر احصائيات تنبئنا بالرقم الصحيح لأتباع «الحكمة الإلهية» الملتزمين اليوم، ناهيك عن غير الملتزمين. لكننا واثقون بأنهم يبلغون بضعة ملايين ينبغي أن نضيف إليهم بضعة ملايين آخرين من الروحانيين من ذوي النزعات المسيحية أو الثيوسوفية.

الابتكارات العظمى لا تأتي أبداً من فوق، بل من تحت، تماماً كالأشجار لا تنبت أبداً

من السماء إلى الأرض، بل من الأرض إلى السماء، مهما كان صحيحاً القول بأن بزورها قد هبطت إلينا من فوق. إن الفوران الذي يشهده العالم والفوران في الواعية هما فوران واحد. كل شيء يصبح نسبياً وبالتالي موضع ارتياب. والإنسان بينما هو يتردد ويتساءل، ويفكر في عالم تتجاذبه معاهدات السلام ومواثيق الصداقة،وتتوزعه الديمقراطية والدكتاتورية، والرأسمالية والبلشفية، تتوق روحه إلى جواب يبدد عنه الشك والقلق، والناس الذين هم في أدنى مستويات المجتمع هم الذين يخضعون لقوى النفس الخافية، وهم أولاد البلد الصامتون الذين كثيراً ما نسخر منهم ـ الذين هم أقل تعرضاً لوباء الأهواء الأكاديمية من المشاهير الأعلام الذين أدمنوها. جميع هؤلاء الناس، إذا نظرنا إليهم من عل، إنما يمثلون في معظمهم كوميديا حزينة أو مضحكة، وهم إلى ذلك بسطاء للغاية كبساطة أهل الجليل الذين باركهم المسيح مرة. أليس من المؤثر أن نرى نفاية نفس الإنسان وقد تجمعت في مختصرات سمكها بطول قدم؟ وإننا لنعثر في «الأنثروبوفيتيا» على أكثر الكلام لغواً، وأكثر الأفعال سخفاً، وأكثر التخيلات وحشية، كتبت بعناية فائقة، بينما انصرف أناس من مثل هافلوك إيليس وفرويد يعالجون أمثال هذه الشؤون ويفردون لها أبحاثاً جادة نالت كل التقدير العلمي، ولهم جمهور من القراء موزعون في جميع أنحاء العالم المتمدن الأبيض. كيف لنا أن نفسر هذه الحماسة، هذه العبادة المتعصبة للأشياء المقتبسة؟ إن تفسيرنا لها يأتي على هذا النحو:الأشياء المقيتة هي من عالم النفس ومن قوامها، وبالتالي هي ثمينة بمقدارما هي ثمينة نتافات من مخطوطة استنقذناها من طلل قديم. حتى الأشياء السرية والكريهة الموجودة في الحياة الداخلية هي أشياء ذات قيمة للإنسان الحديث لأنها تخدم غرضه. لكن أي غرض؟

استهل فرويد كتابه «تفسير الأحلام» بالقول المأثور التالي: « إن لم أستطع إخضاع الآلهة، فلا أقل من أن أجعلها تزمجر».

إن الآلهة التي «نحن» مدعوون إلى إنزالها عن العرش هي القيم الوثنية المنصوبة في عالمنا الواعي. ولقد بات من الأمور المعروفة جداً أن فضائح الحب التي تعرضت لها الآلهة القديمة هي التي أسهمت أكثر من أي شيء آخر في سلب الثقة عن هذه الآلهة، وها هو ذا التاريخ يعيد نفسه الآن. فقد أخذ الناس يعرّون الأسس المريبة التي قامت عليها فضائلنا التي نقدسها، ومثلنا العليا التي لا نظير لها، ويصيحون بنا صيحة الظفر: «تلكم هي آلهتكم التي صنعتموها بأيديكم، إن هي إلا شرك وأضاليل ملوثة بحقارة البشر ـ أضرحة مكلّسة ملأى بعظام الموتى وكل أنواع القذر، فنميز في هذا الكلام نبرة مألوفة، كلمات من الإنجيل لم نستطع أبداً أن نجعلها كلماتنا، تعود الآن ثانية إلى الحياة.

وإني لعميق الاقتناع بأن هذه ما هي بالمشابهات الغامضة: ففي الناس أكثر مما نظن ممن يُحلّون سيكولوجية فرويد من نفوسهم منزلة أعلى من الإنجيل، ويعني لهم « الإرهاب الروسي» أكثر مما تعني لهم فضائل الحياةالمدنية. ومع ذلك هؤلاء جميعاً إخوتنا، وفي كل منا صوت «واحد» على الأقل يؤيدهم، لأنه في نهاية المطاف توجد حياة نفسية واحدة تحيط بنا جميعاً.

والنتيجة التي ما توقعناها من هذا التغير الروحي هي أننا خلعنا على العالم وجهاً أقبح من ذي قبل، ولقد بلغ من قبحه حداً لم يعد بوسع أحد أن يحبه بعد الآن ـ حتى إنه لم يعد بوسعنا أن نحب أنفسنا، وفي نهاية المطاف ليس في العالم الخارجي ما يحملنا على أن نضرب صفحاً عن حقيقة الحياة الداخلية. ولا شك أننا نكتشف هنا المعنى الحقيقي لهذا التغير الروحي. ثم ماذا تريد «الحكمة الإلهية» وما اشتملت عليه من تعاليم «الكرما» و «التقمص» ماذا تريد أن تعلمنا سوى أن هذا العالم المرئي ما هو إلا مصح مؤقت للذين لم يكتملوا أخلاقياً؟ إنها تحطّ من قيمة عالمنا الراهن بما لا يقل جذرية عما تفعله النظرة الحديثة، إنما تستعير تقانيّة مختلفة. فهي لا تحط من قدر هذا العالم، بل تمنحه معنى نسبياً من حيث إنها تعدنا بعوالم أخرى أرفع شأناً من هذا العالم. النتيجة واحدة في كلتا الحالتين.

أعترف بأن جميع هذه الأفكار بعيدة جداً عن الروح الأكاديمية، وأن ما فيها من حق إنما يمس الإنسان من الجانب الذي يكون فيه وعيه في حده الأدنى. ثم هل من قبيل المصادفة أيضاً أن يصطلح الفكر الحديث مع نسبية اينشتاين والأفكار المتعلقة ببنية الجوهر الفرد التي تبعدنا عن الحتمية والتمثيل الرؤيوي؟ حتى العلوم الفيزيائية طيّرت عالمنا المادي. فلا عجب إذن أن ينكفيء الإنسان الحديث على واقع الحياة النفسية يلتمس منها اليقين الذي ينكره العالم عليه.

لكن العالم الغربي هو الآن في وضع محفوف بالمخاطر من الناحية الروحية ـ ويتعاظم الخطر كلما عمينا عن الحقيقة القاسية موهمين أنفسنا بما في روحنا من جمال؛ الإنسان الغربي يحرق البخور أمام نفسه فتختفي ملامحه وراء الدخان. لكن كيف يبدو للناس الذين هم من لون غير لوننا؟ ما ظن الصين والهند بنا؟ ما الشعور الذي نستثيره في الرجل الأسود؟ ما رأي جميع الذين حرمناهم من أراضيهم وقضينا عليهم بـ «الرّم» والأمراض التناسلية؟

لي صديق من الهنود الحمر يحكم إحدى قبائل البوابلو. عندما كنا مرة نتجاذب أطراف الحديث حول الرجل الأبيض، إذا به يقول لي: «نحن لا نفهم البيض .. إنهم

دائماً يريدون شيئاً .. دائماً قلقون .. دائماً يبحثون عن شيء .. ما هو؟ لا ندري .. لا نستطيع أن نفهمهم .. أنوفهم الدقيقة .. شفاههم الرقيقة القاسية .. وهذه الخطوط على وجوههم .. إننا نعتقد أنهم جميعاً مجانين». كان صديقي قد اكتشف ـ دون أن يسمي ذلك بالاسم ـ سبع الطير الآري وشهوته التي لا ترتوي إلى بسط سيادته على كل أرض ـ حتى تلك الأراضي التي لا تعنيه أبداً. كذلك لاحظ مبلغ ما فينا من جنون عظمة يفضي بنا إلى الاعتقاد، من بين أشياء أخرى، بأن المسيحية هي الحقيقة الوحيدة، وأن المسيح الأبيض هو المخلص الوحيد. بعد أن أوقعنا الشرق كله في حالة من الفوضى والاضطراب بواسطة العلم والتقانية (= التكنولوجيا) وجبَينا منه الجزية، عمدنا إلى إيفاد مبشرين عنا حتى إلىالصين. كان القضاء على تعدد الزوجات من جانب «البعثات الأفريقية» سبباًفي انتشار الدعارة على نطاق واسع حتى لقد تطلب الأمر في أوغندا وحدها إنفاق عشرين ألف جنيه استرليني سنوياً على الوقاية من الأمراض التناسلية، ناهيك عن الآثار الأخلاقية التي كانت أمرّ وأدهى. والأوروبي الطيب يدفع إلى مبعوثيه نفقاتهم من أجل القيام بهذه المهام التنويرية! لا حاجة بنا إلى إيراد حكاية الآلام في «بولينيزيا»، ولا إلى «بركات» تجارة الأفيون.

هكذا يبدو الأوروبي عندما يسقط عنه حجاب بخوره الأخلاقي. ولا عجب بعد هذا أن نبدأ بفتح المجاري لتصريف مستنقع آسن من أجل نبش التراب عن شظايا الحياة النفسية الدفينة. إن مثل هذا العمل غير النظيف ما كان لأحد أن يخصص له كل حياته إلا مثالي عظيم مثل فرويد. أما نحن فلا يمكننا أن نبدأ بمعرفة وقائع الحياة النفسية إلا عند هذه النهاية، بكل ما تثيره فينا من اشمئزاز وما لا نرغب في رؤيته.

لكن إن كانت النفس لا تشكل بالنسبة إلينا إلا الأشياء الشريرة التي لا قيمة لها، فليس على وجه الأرض قدرة تستطيع أن تحمل إنساناً سليم الحجى على الإدعاء بأنها ذات جاذبية. وهذا ما يفسر لنا لماذا لا يجد الناس في «الحكمة الإلهية» إلا سطحية عقلية مؤسفة، وفي سيكولوجية فرويد إلا حسية تنبىء بنهاية قريبة مخزية لهذه الحركات؛ لأنها تغض النظر عن أن قوتها مستمدة من جاذبية الحياة النفسية أو سحرها. ولا شك أن الاهتمام الشديد الذي تستثيره فينا قد يعبر عنه بأشكال أخرى، لكن لا بد له من أن يظل يظهر في هذه الأشكال إلى أن يحل محلها أشكال خير منها. الخرافة والشذوذ شيء واحد؛ إنهما مراحل انتقالية في حالة جنينية ينشأ عنها أشكال أجدّ وأنضج.

تقدم لنا التيارات الباطنة من الحياة النفسية في «الغرب» صورة مقرفة، سواء من

الناحية العقلية أم من الناحية الأخلاقية أوالجمالية.لقد شيّدنا من عالمنا نصباً تذكارياً قوامه الأشياء التي تحيط بنا، وتعبدنا له بطاقة لا مثيل لها. لكنه نصب بالغ الجلال والمهابة، وما ذلك إلا لأننا أنفقنا على الخارج كل ما هو جليل ومهيب في طبائعنا أما ما نجده حين ننظر في الداخل فلا بد وأن يكون مهترئاً وناقصاً.

إني لأعلم أنني بقولي هذا إنما أستبق قليلاً نمو الواعية الفعلي؛ إذ حتى الآن لا توجد رؤية عامة لهذه الوقائع من الحياة النفسية. فالغربيون لم يزالوا في بداية الطريق نحو الاعتراف بهذه الوقائع، ولأسباب مفهومة جداً يناصبونها أشد العداء. لقد كان لتشاؤمية شبنغلر بعض التأثير لكنه ظل محصورا في الدوائر الأكاديمية. أما فيما يتعلق بالرؤية السيكولوجية، فهي تشكل دائماً عدواناً على الحياة الشخصية، ولذلك تلقى مقاومة ونكراناً على المستوى الشخصي. وأنا أبعد ما أكون عن حسبان هذه المقاومة أمراً لا معنى له، وإنما أجد فيها رجعاً (= رد فعل) صحياً ينذر بالخراب. ذلك أننا كلما اعتبرنا النسبية مبدأ أساسياً ونهائياً كان لها أثر تخريبي. ولذلك عندما ألفت الانتباه إلى التيارات الباطنة المخيفة العاملة في النفس، فليس ذلك لأني أريد أن أعزف نغمة تشاؤمية، وإنما لكي أؤكد على أن الخافية (= اللاشعور) تتمتع بجاذبية شديدة لا بالنسبة للمرضى وحسب، وإنما لأصحاب العقول السليمة البناءة أيضاً ـ إن هذا بالرغم من مظهرهاالمرعب. فالأعماق النفسية هي الطبيعة، والطبيعة هي حياة خلاّقة. صحيح أن الطبيعة تدمّر ما تشيده بنفسها، لكنها ما تلبث أن تعود فتشيّده ثانية. مهما كانت القيم التي تدمرها النسبية الحديثة في العالم المرئي، تنتج النفس قيماً معادلة لها. وفي بداية الأمر، لا نستطيع ان نرى ما وراء الطريق الذي ينحدر بنا إلى الأشياء المظلمة المقيتة ـ لكن ما من نور أو جمال قمين بأن يأتي من إنسان لا يستطيع أن يحمل هذه الرؤية. لأن النور يولد دائماً من الظلام، والشمس لم تتوقف قط في السماء بعد لكي تلبي ما يصبو إليه الإنسان أو لكي تديم مخاوفه. ألا يبين لنا مثال «انكتيل دي بيرون» كيف أن الحياة النفسية تظل حيّة حتى بعد كسوفها؟ إن الصين لا تعتقد أن العلم والتقانية الأوروبية يعدّان العدة من أجل تدميرها. فلماذا يتعين علينا أن نعتقد بأن التأثير الروحي الخفي الآتي إلينا من الشرق لا بد له وأن يدمرنا؟

لكنني نسيت أننا لم ندرك بعد أننا في الوقت الذي نقلب فيه العالم المادي للشرق رأساًعلى عقب بمهارتنا التقانية، يقوم الشرق في هذا الوقت بالذات بما يملك من مهارة روحية برجّ عالمنا الروحي في الفوضى. إننا لم نتوصل بعد إلى إدراك أننا في الوقت الذي نتفوق فيه على الشرق في القوة من الخارج، ربما يكون هو في هذا الوقت

بالذات آخذاً بإحكام قبضته علينا من الداخل. قد تبدو هذه الفكرة غير صحيحة، لأن لنا عيوناً لا تنظر إلا إلى العلاقات المادية الكثيفة، ولا ترى أنه ينبغي لنا أن ننحي باللائمة على الفوضى الفكرية التي تعاني منها طبقتنا المتوسطة على أبواب ماكس مولر واولدنبرغ ونيومان ودويسن وويلهلم وسواهم. ماذا يعلمنا درس الإمبراطورية الرومانية؟ بعد غزو آسيا الصغرى أصبحت روما آسيوية؛ حتى أوروبا أصابتها العدوى الآسيوية، وما برحت كذلك حتى يومنا هذا. فمن كيليكيا ظهرت عبادة ميثرا ـ ديانة الجيش الروماني ـ ثم انتشرت من مصر حتى بلغت بريطانيا المغلّفة بالضباب. هل أحتاج إلى التذكير بالأصل الآسيوي للمسيحية؟

إلى الآن لم نفهم بجلاء أن «الحكمة الإلهية» الغربية ما هي إلا محاكاة للشرق يتولاها هواة من عندنا. ها نحن أولاء نعود إلى تبني علم التنجيم ثانية، وهو عند الشرقي خبزه اليومي. دراستنا عن الحياة الجنسية، التي نشأت في «فيانّا» وانكلترا، تباريها أو تسبقها تعاليم الهندوكية حول الموضوع. النصوص الشرقية التي عمرها عشرة قرون تقودنا إلى النسبية الفلسفية، بينما فكرة اللاحتمية التي دخلت حديثاً إلى الغرب، هي القاعدة الأساسية التي ينهض عليها العلم الصيني. حتى إن ريتشارد ويلهلم أطلعني أن بعض السياقات المعقدة التي كشف عنها «علم النفس التحليلي» قد جاء وصفها في النصوص الصينية القديمة بصوة لا تخطىء. و «التحليل النفسي» نفسه وما يرسمه من خطوط فكرية ـ ولا شك أنه تطوير غربي بصوة بارزة ـ ما هو إلا محاولة مبتدىء بالمقارنة مع ما هو موغل في القدم في الشرق. وفي هذا الصدد لا بد لنا من ذكر الموازنة التي قام بها أوسكارا. هـ. شميتز بين «التحليل النفسي» و اليوغا.

أصحاب «الحكمة الإلهية» (= الثيوسوفيون) يؤمنون بفكرة طريفة هي أن بعضاً من «المهاتما»، الذين يقيمون في مكان ما من جبال هيملايا أو التيبت، يوحون إلى كل عقل في العالم ويوجهونه. وقد بلغ تأثير الإيمان الشرقي بالسحر على الأوروبيين من ذوي العقول السليمة مبلغاً من القوة جعل بعض هؤلاء يؤكد لي أن «المهاتما» هم الذين يوحون إلي، على غير علم مني، بكل خير أنطق به، وإن الوحي الخاص بي لا قيمة له. انتشرت هذه الأسطورة، اسطورة «المهاتما» انتشاراً واسعاًفي الغرب وآمن بها الناس إيماناً راسخاً، وهي ككل أسطورة، أبعد ما تكون عن لغو فارغ، لأنها حقيقة سيكولوجية كبيرة. إذ يبدو لنا أن الشرق هو في أساس التغير الروحي الذي نمر به اليوم؛ إلا أن هذا الشرق ليس ديراً في التيبت حافلاً بـ «المهاتما»، وإنما هو كامن فينا

بمعنى ما. إن أشكالاً روحية جديدة سوف تنبعث من أعماق حياتنا النفسية التي تعيننا على إخضاع شهوتنا غير المحدودة إلى السيطرة والافتراس. لعلنا عندئذ نصل إلى معرفة شيء عن الاستقرار الذي يكتسبه الوجود البشري عندما تصبح مطالب الروح إلزامية كإلزامية ضرورات الحياة الاجتماعية. ومع ذلك في عصر «التأمرك» الذي نعيش فيه، لم نزل بعيدين عن كل شيء من هذا القبيل، ويبدو لي أننا لم نزل عند عتبة العصر الروحي الجديد. لا أريد ادعاء النبوءة، ولا أستطيع تحديد معالم المشكلة الروحية لدى الإنسان الحديث إلا إذا شددت على أهمية التوق إلى الراحة الذي ينبعث في التعب، والأمان الذي يتربى في الخطر فالأشكال الجديدة من الحياة إنما تنبعث من الحاجة والعوز، لا من الرغبات الصرفة أو من متطلبات مثلنا العليا.

وعندي أن صلب المشكة الروحية التي نعاني منها اليوم يجب البحث عنه فيما تحدثه الحياة من افتتان لدىالإنسان الحديث. فإن تشاءمنا قلنا إنها علامة انحطاط، وإن تفاءلنا قلنا إنها تبشر بتغير روحي بعيد المدى سوف يشهده العالم الغربي. على أي حال، إنها مظهر بالغ الأهمية. وإنها الأجدر بالملاحظة لأنها تكشف عن نفسها لدى قطاعات واسعة من كل شعب، وهي الأهم لأنها مسألة من مسائل القوى النفسية التي لا يسبر غورها، فهي تحول الحياة الإنسانية تحويلاً غير ملحوظ ولا تمكن ملاحظته، كما يبين لنا التاريخ. هذه القوى ـ وما زال كثير من الناس اليوم لا يرونها ـ التي هي في أساس الاهتمام «السيكولوجي» الراهن. عندما تكون قوة جاذبية الحياة النفسية من الشدة بحيث لا يشمئز الإنسان ولا يخاف مما هو مستيقن من وجوده، عندئذٍ لا يكون ثمة مرض أو انحراف بشانها.

على امتداد الطرق الكبيرة من العالم يظهر كل شيء كئيباً ومهترئاً، فيترك الإنسان الطريق المطروق بصورة غريزية ليكشف عن الطرقات الفرعية والحارات، تماماً مثلما نبذ إنسان عالم الإغريق والرومان آلهة الأولمب الميتة ويمم وجهه شطر ديانات الأسرار الآسيوية. بالقوة في داخلنا التي تحفزنا على البحث، وهي متجهة إلى الخارج، تدمج ما بين «الحكمة الإلهية» الشرقية والسحر؛ لكنها تلتفت أيضاً إلى الداخل وتقودنا إلى إيلاء انتباهنا الشديد إلىالنفس الخافية (= اللاشعورية)، فتنفث في روعنا ريبية وعزيمة لا تلين، وهما نفس الريبية والعزيمة اللتين بهما قضى بوذا على مليونين من الآلهة لعله يصل إلى الخبرة الأصلية التي هي وحدها المقنعة.

ثم لا بد من سؤال أخير: هل ما قلته عن الإنسان صحيح حقاً، أم لعله ناشيء عن خداع بصري؟ لا شك في أن الوقائع التي توليت سردها هي في نظر ملايين كثيرة في

الغرب ممكنات لا صلة لها بالموضوع، وهي في نظر عدد كبير من المثقفين أخطاء مؤسفة لكن لعلني أتساءل: ترى ماذا كان الروماني المثقف يفكر عندما كان يرى المسيحية تنتشر في صفوف الطبقات السفلى من الشعب؟ إن إله «الكتاب المقدس» لم يزل حياً في العالم الغربي ـ بمقدار ما إن «الله» حيّ فيما وراء البحر المتوسط. والمؤمن ينبز المؤمن الآخر بالزندقة السافلة. وإنه جدير بالشفقة والتسامح إذا تعذرت هدايته. ما هو أكثر، الأوروبي الذكي مقتنع بأن الدين ومثل هذه الأشياء إنما تصلح لسواد الناس وللنساء، لكنها ذات وزن خفيف بالقياس إلى شؤون الاقتصاد والسياسة.

وهكذا أجدني مكذّباً عى طول الخط، أشبه ما أكون بمن يتنبأ بهبوب العاصفة حين لا يوجد في السماء سحابة واحدة. إذ ربما كان الذي أستشفه عاصفة كامنة وراء الأفق ـ ولعلها لا تصل إلينا لكن ما هو ذو أهمية في الحياة النفسية هو دائماً وراء أفق الواعية، وعندما نتكلم على المشكلة الروحية عند الإنسان الحديث فإنما نتعامل مع أشياء لا نكاد نراها، مع أخفى الأشياء وأكثرها هشاشة، وأزهار لا تتفتح إلا ليلاً. أما في النها فكل شيء جليّ ومحسوس؛ لكن الليل يدوم كما يدوم النهار. ونحن نعيش في الليل أيضاً. فثمة أشخاص يرون أحلاماًمزعجة حتى إنها تفسد عليهم نهاراتهم. والحياة في النهار هي، بالنسبة إلى كثير من الناس، نوع من الحلم المزعج يجعلهم يصبون إلى الليل حين تستيقظ الروح. بل إنني أعتقد أنه يوجد في ايامنا هذه عدد كبير من هؤلاء، وهذا ما يفسر لماذا أذهب إلى أن المشكلة الروحية عند الإنسان الحديث لهي بنفس الحجم الذي قدمته. والحق إنني مضطر إلى اتهام نفسي بالأحادية، إذا لم أذكر روح الالتزام الحديث بعالم عملي لكل منا ما يقوله فيه لأنه يمتد أمامنا مِلْءَ العين والبصر. إننا نجده في المثل الأعلى العالمي أو فوق الأممي الذي يتمثل في «عصبة الأمم» وما أشبه؛ كما أننا نجده في الرياضة، وبصورة صارخة جداً، في السينما وموسيقى الجاز.

هذه علامات بارزة على زماننا تظهر بما لا يدع مجالاً للخطأ كيف صيغ المثل الأعلى الإنساني بحيث يشمل الجسد أيضاً. فالرياضة تمثل تقويماً استثنائياً للجسد البشري، كما يفعل ذلك الرقص الحديث أيضاً. والسينما من ناحية ثانية، شأنها كشأن القصة البوليسية، تتيح لنا اختبار جميع الانفعالات والعواطف والرغبات التي كان ينبغي لها أن تظل مكبوتة في ظل تنظيم إنساني من الحياة ليس فيه تعرض للأخطار. ليس من الصعب أن نرى كيف تتصل هذه الأعراض بالحالة النفسية فقوة جاذبية النفس تحدث تقديراً ذاتياً جديداً، وإعادة تقدير للحقائق الأساسية في الطبيعة البشرية.

ولعلنا لا ندهش إذا أفضى بنا هذا إلى إعادة اكتشاف الجسد بعد أن قللنا من شأنه طويلاً باسم الروح؛ بل لعل هذا يغرينا بالقول بأن الجسد يثار لنفسه من الروح. عندما بين كيسرلنغ ساخراً أن سائق السيارة هو بطل الثقافة في عصرنا، كان قريباً من إصابة الهدف كما هو شأنه دائماً. فالجسد يطالبنا باعتراف يساوي اعترافنا بالروح. فهو، كالنفس، له فتنته وجاذبيته. فإن كنا لم نزل واقعين تحت سيطرة الفكرة القديمة عن التناقض بين العقل والمادة، كان معنى ذلك أن الوضع الراهن قد أصبح في تناقض لا يطاق؛ بل إنه قد يجعلنا ننقسم على أنفسنا. أمّا إن كنا قادرين على الاصطلاح مع الحقيقة الخفية، وهي أن الروح هي الجسد الحي منظوراً إليه من الداخل وأن المادة هي المظهر الخارجي من الروح الحية ـ باعتبار الاثنين واحداً ـ فعندئذٍ نستطيع أن نفهم لماذا ينبغي على محاولة تجاوز المستوى الراهن من الواعية أن تعطي الجسد حقه. كذلك نستطيع أن نرى الإيمان بالجسد لا يمكنه أن يغفر لنظرة تتنكر للجسد باسم الروح. لقد أضحت هذه المطالبات بالحياة الفيزيائية والنفسية ملحة جداً بالقياس إلى مطالبات مماثلة لها في الماضي، حتى إنها لتغرينا بأن نرى فيها علامة على الانحطاط. ومع ذلك قد تعني أيضاً تجديداً للشباب، لأنه كما يقول هولدرلن:

الخطر نفسه

يحمل في طياته قوة النجاة

إن ما نشاهده فعلاً هو أن العالم الغربي بات يعزف على إيقاع بالغ السرعة، هو الإيقاع الأميركي، وهو النقيض الصارخ للسكونية والانعزالية المنكفئة؛ مما ينشأ عنه توتر شديد بين القطبين المتناظرين من الحياة الخارجية والداخلية، بين الواقع الموضوعي والذاتي. ولربما كان جهداً يائساً أو جهداً مفيداً من جانب الإنسان الواعي يبتغي منه خداع قوانين الطبيعة عن قدرتها الخفية لكي ينتزع من نوم الأمم نصراً مؤزراً. هذه مسألة يتولى التاريخ الإجابة عنها.

حتى نختتم الموضوع بعد هذه التوكيدات الكثيرة والجريئة، يطيب لي أن أعود إلى الوعد الذي قطعته في البدء، وهو أن أكون مدركاً للحاجة إلى الحذر والاعتدال. والحق إنني لا أنسى أن صوتي ما هو إلا صوت واحد، وخبرتي ما هي إلا نقطة في بحر، ومعرفتي ليست أوسع من مجال الرؤية في مجهر، وعيني ما هي إلا مرآة تعكس زاوية صغيرة من العالم، وأفكاري ما هي إلا اعتراف ذاتي.

الفصل الحادي عشر

الاختيار بين الطبيب النفسي ورجل الدين

كانت المشكلات النفسية الملحّة التي يعاني منها المرضى هي التي أمدت التطورات الجديدة التي حصلت في ميدان علم النفس الطبي وعلم العلاج الطبي بدافع أقوى مما أمدتهما به المسائل التي طرحها العاملون في الحقل العلمي. ولقد تجنب علم الطب كل ما يتصل بالمشكلات النفسية بمعناها الضيق. وظل متمسكاً بهذا الموقف بالرغم من الحاجات الملحّة التي كان يشعر بها المريض. لكن الأساس الذي اعتمده في موقفه هذا كان له مبرّر جزئي هو أن المشكلات النفسية تدخل في نطاق ميادين أخرى من الدرس. ومع ذلك كان مضطراً وقتاً بعد آخر ـ بالنظر إلى التجانس العضوي لدى الإنسان ـ إلى الاستعارة من فروع العلم الأخرى كالكيمياء والفيزياء وعلم الحياة (البيولوجيا).

ولقد كان أمراً طبيعياً أن تُعطى هذه الفروع المستعارة من العلم منحى جديداً. ولعلنا نستطيع أن نصف هذا التغير بالقول إنه بدلاً من أن تعتبر هذه الفروع المستعارة غايات بحد ذاتها، أصبح تقويمها مبنياً على تطبيقاتها الممكنة على الكائنات البشرية. فقد استعان علم الطب العقلي psychiatry مثلاً بما اختزنه علم النفس التجريبي وزاد في ذخيرته ما أمدّه به ذلك الهيكل الضخم من المعرفة الذي يُسمى علم الأمراض النفسية psychopathology، وهو الاسم العام الذي يُعطى للدلالة على مظاهر العقد النفسية. ولقد نهض بنيان علم الأمراض النفسية على الاكتشافات التي تحققت في ميدان الطب العقلي بمعناه الضيق من جهة، وعلى اكتشافات علم الأعصاب neurology من جهة ثانية؛ وهذا الأخير حقل من درس كان يضم في الأصل ما يُسمى بالأمراض العصبية ذات المنشأ النفسي psychogentic neuroses، وما زال يشتمل على ذلك في اللغة الأكاديمية. غير أنه لدى التطبيق انفتحت في العقود القليلة الماضية من السنين ثغرة بين أطباء الأعصاب وعلماء العلاج النفسي، ولعلنا نستطيع إرجاع هذه الثغرة إلى المباحث الأولى التي جرت في حقل التنويم المغناطيسي. ولم يكن ثمة ما يحول دون هذا الاختلاف؛ وذلك لأن علم الأعصاب علم يدرس الأمراض العصبية العضوية، والأمراض العصبية ذات المنشأ النفسي ليست أمراضاً عقلية

كما يُفهم من هذا الاصطلاح عموماً؛ وإنما تشكل ميداناً مستقلاً بذاته ليس له حدود منيعة أو ثابتة، وتُبدي كثيراً من الأشكال الانتقالية التي تشير إلى اتجاهين: مرة نحو المرض العقلي، وأخرى نحو الأعصاب.

إن سمة العُصاب التي لا تخطىء أبداً هي أن أسبابه نفسية حصراً وأن الشفاء منه يتوقف كلياً على أساليب نفسية للمعالجة: والمحاولات التي جرت لرسم حدود لهذا الميدان الخاص وللتنقيب عنه ـ سواء أكانت من جانب الطب العقلي أم من جانب علم الأمراض العصبية ـ قد أدّت إلى اكتشاف لا يُسرّ به علم الطب كثيراً، وهو أن النفس عامل سببيّ في المرض. في مجرى القرن التاسع عشر، شكّل الطب مناهجه وكوّن نظرياته الخاصة به حتى أصبح بفضلها نظاماً من أنظمة العلم الطبيعي: السببية المادية. بالنسبة للطب، ليس للنفس وجود قائم بذاته، وقد بذل علم النفس التجريبي كل ما في وسعه لكي ينشىء لنفسه علم نفس بلا نفس.

غير أن البحث قد أثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن النقطة الحيوية في العصاب النفسي psychoneuroses يجب أن نبحث عنها في العامل النفسي، وأن هذا العامل هو السبب الأساسي في الحالة المرضية، ويجب بالتالي الاعتراف به في جملة العوامل السببية الأخرى التي نعترف بها كالوراثة والاستعداد والعدوى البكتيرية، الخ. وكان من نصيب المحاولات الرامية إلى تفسير العامل النفسي بالاستناد إلى العوامل الفيزيائية الأكثر ابتدائية أن باءت جميعاً بالفشل. وكان ثمة وعد أكبر في محاولة تحديد العامل النفسي استناداً إلى مفهوم السائق drive أو الغريزة instinct[1]، وهو مفهوم مستفاد من علم الحياة (البيولوجيا). ولقد بات أمراً معروفاً أن الغرائز حواضّ urges فيزيولوجية يمكن ملاحظتها وإرجاع أسبابها إلى قيام الغدد بوظائفها. وتحكم السياقات النفسية وتؤثر فيها، كما تدلنا عليه الخبرة. ثم، أليس من الأوضح أن نبحث عن سبب نوعي للعصاب النفسي نجده في اضطراب الدوافع، التي ربما تكون قابلة للشفاء في الملاذ الأخير بمعالجة الغدد علاجاً طبياً، من أن نبحث عن هذا السبب في مفهوم غامض كمفهوم «الروح»؟ في الواقع، كان هذا هو منطلق «فرويد» عندما شيّد نظريته المعروفة التي تفسر العصاب بصيغة اضطراب الحافز الجنسي. كذلك لجأ «ادلر» إلى مفهوم السائق أو الغريزة وفسّر العصاب بصيغة الحضّ على السيطرة. والحق إن هذا المفهوم قد خطا خطوة أخرى بعيداً عن الفيزيولوجيا، وإنه ذو طبيعة نفسية أكثر من مفهوم السائق الجنسي.

---

(1) (الكلمة الألمانية trieb تشمل المفهومين) ـ مترجم النص إلى الإنكلزية ـ

قد يكون مفهوم الغريزة كل شيء إلا مفهوماً محدداً بالمعنى العلمي. فهو ينطبق على مظهر بيولوجي بالغ التعقيد، وليس أكثر من مفهوم غير محدد المضمون يرمز إلى قيمة كميّة مجهولة. لا أريد هنا أن أخوض بحثاً دقيقاً في مفهوم الغريزة، وإنما - بدلاًمن ذلك - سأنظر إن كان العامل النفسي عبارة عن تركيب للغرائز ترتد إلى وظائف الغدد، بحيث يمكننا البحث في إمكان أن يكون كل شيء نسميه في العادة نفسياً - أن يكون مندرجاً في جملة الغرائز، وأن تكون النفس نفسُها بالتالي ليست سوى غريزة أو مجموعة غرائز، هي في التحليل الأخير ليست سوى وظائف الغدد؛ وعندئذٍ يكون العُصاب مرضاً غُديّاً. غير أن هذه الإبانة لم يقم عليها دليل، ولم توجد بعدُ خلاصة غديّة كفيلة بشفاء العصاب. ثم إننا تعلمنا من الأخطاء التي كثيراً ما ارتكبناها أن الدواء العضوي لا ينجع أبداً في علاج العصاب، على حين تشفي منه طرائق العلاج النفسي. فهذه الطرائق فعالة بنفس القدر الذي نفترضه في خلاصات الغدد من فعالية. ثم إن خبرتنا التي اكتسبناها حتى الآن تدلنا أن العُصاب لكي نؤثر فيه أو نُشفى منه، يجب ألا ننظر فيه من جهة العناصر التي لا يرتد إليها، وأعني بها إفرازات الغدد، وإنما من جهة الفاعلية النفسية التي يجب الاعتراف بها واقعاً قائماً. فعلى سبيل المثال، يكون لتفسير مناسب أو لكلمة مواساة تقال لمريض من الأثر الشافي ما قد يؤثر حتى في إفرازات الغدد. إن كلمات الطبيب «ليست سوى» ذبذبات في الهواء، لكنها تشكل مع ذلك مجموعة خاصة من الذبذبات تنطبق على حالة نفسية خاصة لدى الطبيب. ثم إن الكلمات لا تفعل إلا بمقدار ما لها من معنى أودلالة، وأن ما يفعل منها هو معناها؛ لكن «المعنى» أمر عقلي أو روحي. سمّهِ خيالاً إن شئت. غير أنه يتيح لنا مع ذلك أن نؤثر في سير المرض تأثيراً أفعلَ بكثير من تأثير المستحضرات الكيماوية؛ حتى إننا لنستطيع أن نؤثر في سياقات الكيمياء الحيوية العاملة في الجسم. والخيال، سواء أكانت نشأته عفوية أم تلقيته من الخارج عن طريق الخطاب البشري، بوسعه أن يوقعني في المرض أو يشفيني منه. لا شيء أبعد عن الحسّي والواقعي من الخيالات والأوهام والآراء، ومع ذلك لا شيء أفعل منها في دائرة النفس بل في دائرة السيكو - فيزياء حتّى.

وإنما اكتشف العلمُ النفسَ عندما اعترف بهذه الحقائق، ونحن الآن ملتزمون بميثاق شرف أن نعترف بها، إذ اتضح أن السائق أوالغريزة شرط في الفاعلية النفسية، كما اتّضح في نفس الوقت أن السياقات النفسية شرط في الغرائز.

ليس يعيب نظريتي «فرويد» و «ادلر» أنهما قامتا على أساس من الغرائز والسوائق،

وإنما الذي يعيبهما أُحاديتُهما one - sidedness . فنوع علم النفس الذي تمثلانه يترك النفس في الخارج؛ وهذا يناسب من يظنون أن ليس لديهم احتياجات أو تطلعات روحية. وفي هذه القضية، المريض والطبيب كلاهما يخادع نفسه. رغم أن نظريتي «فرويد» و «ادلر» تقتربان من الوصول إلى عمق العصاب أكثر من المحاولات السابقة التي ابتغت الوصول إلى المسألة من الجانب الطبي، إلا أنهما ما زالتا عاجزتين عن تلبية الحاجات الروحية العميقة لدى المريض بسبب قَصر اهتمامهما على السوائق drives. وهما ما زالتا مقيدتين بأطروحات علم القرن التاسع عشر، ومسرفتين في الوضوح، ولا تعطيان الحياة معنى كافياً. وليس كالمعنى ما يفكنا من قيودنا.

المعقولية اليومية، والحكم الإنساني الصائب، والعلم بما هو إيجاز للحس السليم - كل ذلك لا بد وأن يعيننا على قطع مسافة طويلة على الطريق؛ لكنها لا تتعدّى مع ذلك حدود الحياة الإنسانية التي تدور حول الشائع والحسّي والمتوسط المعتاد. ثم إنها لا تمدّنا بجواب عن مسألة المعاناة الروحية ولا عن معناها الدفين. يجب أن نفهم العصاب النفسي معاناة يألم منها كائن بشري لم يكتشف بعد ماذا تعني الحياة له. لكن كل إبداع في عالم الروح، وكل ارتقاء نفسي يحققه الإنسان، إنما ينشأ من حالة المعاناة العقلية، وإن ما يسبب هذه الحالة لهو العطالة الروحية والعقم النفسي.

والطبيب الذي يدرك هذه الحقيقة يجد نفسه أمام إقليم مفتوح يقترب منه في تردد شديد. إنه الآن أمام ضرورة تقضي بأن ينقل المريض الخيالَ الشافي، والمعنى الذي يحدو - لأن هذا هو ما يتطلع إليه المريض، وفوق كل شيء هو ما يستطيع العلم والعقل أن يمنحاه إياه. المريض يتطلع إلى كل شيء يستولي عليه ويَهَبُ عقله المعصوب معنى وشكلاً.

هل يستطيع الطبيب القيام بهذه المهمة؟ أو لعله يُسلِم مريضَه إلى كاهن أو فيلسوف؟ أم يتركه في حيرته التي أضحت نغمة خاصة في هذا العصر؟ إنه، وهو الطبيب، ليس مطلوباً منه أن يتوفر لديه نظرة ناجزة جاهزة عن الحياة، وإن وجدانه المسلكي لا يتطلب منه ذلك. لكن ماذا يفعل عندما يرى بأكثر الوضوح لماذا ألمّت بمريضه العلّة؛ عندما يرى علّته ناشئة عن افتقاره للحب وليس عنده إلا الجنس؛ ولا إيمان، لأنه يخاف أن يتلمس طريقه في الظلام؛ ولا أمل، لأن العالم و الحياة بدّدا منه أوهامه؛ ولا فَهْم، لأنه لم يفلح في قراءة معنى وجوده.

كثير من المرضى المثقفين يرفضون استشارة الكاهن رفضاً صريحاً، ولا يكون لديهم ما يفعلونه مع الفيلسوف إلا الأقل، لأن تاريخ الفلسفة يجلب لهم الفتور، ومشكلات

الفكر تبدو لهم أجدب من صحراء. أين العظماء والحكماء من الناس الذين لا يتكلمون عن معنى الحياة وحسب، وإنما يملكونه حقاً؟ لا يستطيع الفكر البشري أن يفهم نظاماً (هيكلاً فكرياً) أو حقيقة نهائية لا تستطيع أن تعطي المريض ما يحتاجه لكي يعيش: الإيمان والأمل والحب والحكمة.

هذه أربعة أعلى انجازات حققها الجهد البشري وهي هبات فضل كثيرة جداً، لا نعلمها ولا نتعلمها، لا نعطيها ولا نأخذها، لا نمسكها ولا نكتسبها؛ لأنها تأتي من الخبرة، وهي شيء «نُعطاهُ»؛ ولذلك هي لا تقع في متناول النزوة البشرية. الخبرات لا «تُصنَع» بل تحدث ـ لكن، لحسن الحظ، إن استقلالها عن فاعلية الإنسان ليس مطلقاً بل نسبي، ونستطيع الاقتراب منها كثيراً، وهذا يقع قسم كبير منه في متناولنا. ثمة طرائق تدنينا من الخبرة الحية، لكن يجب أن نحاذر من تسمية هذه الطرائق بـ «المناهج»، فللكلمة بحد ذاتها تأثير مميت. زد على ذلك أن الطريق إلى الخبرة قد يكون كل شيء إلا خدعة ذكية؛ أحرى به أن يكون مغامرة تتطلب منا أن نلتزم بوجودنا كله.

والطبيب، في محاولته القيام بالمتطلبات المفروضة عليه، تواجهه مسألة تبدو له وكأنها تنطوي على صعوبة لا يمكن تذليلها. كيف يستطيع أن يعين المريض على الوصول إلى الخبرة التي تحرره وتنعم عليه بهبات الفضل الأربع العظمى وتشفيه من مرضه؟ طبعاً، بوسعنا أن ننصح المريض بكل نية حسنة أن عليه أن يحب حباًصادقاً أو يؤمن إيماناًصادقاً أو يأمل أملاً صادقاً، وبوسعنا أيضاً أن نقرّعه بالقول المأثور: «اعرف نفسك». لكن كيف يمكن المريضَ، وهو قبل الخبرة، أن يحصل على ما لا يستطيع أن يعطيه إياه إلا الخبرة؟

شاول (= القديس بولس) لا يدين بهدايته للحب الصادق ولا للإيمان الصادق ولا لأي حقيقة أخرى. لقد كان الذي وضعه على طريق دمشق وأوصله إلى تلك الخبرة الحاسمة التي كان مقدّراً لها أن تغيّر مجرى حياته كلها، هو حقده على النصارى ولا شيء غيره[1]. وإنما زُجّ به في هذه الخبرة عندما اتّبع، مقتنعاً، الاتجاة الذي كان مخطئاً فيه كل الخطأ. إن هذا ليفتح أمامنا مدخلاً إلى مشكلات الحياة التي لا نستطيع أن نأخذها مأخذ الجد بأكثر مما يلزم، ويطرح على الطبيب مسألة تضعه والكاهنَ على قدم

---

(1) «طريق دمشق» في تاريخ المسيحية، يرمز إلى الهدى أو «الصراط المستقيم». وتُشبه خبرةَ بولس، من بعض الأوجه، خبرةُ عمر بن الخطاب في قصة إسلامه. يُرجع، من أجل هداية بولس، إلى كتاب «أعمال الرسل» من «العهد الجديد» ـ المترجم ـ

المساواة؛ أعني بها مسألة الخير والشر.

والحق إن الكاهن، أو رجل الاكليروس، أَحقُّ من الطبيب أن يُعنى بمشكلة المعاناة الروحية. لكن، في اكثر الحالات، نجد المريض يستشير الطبيب في الدرجة الأولى، ظنّاًمنه أنه مريض فيزيائياً، وأن أعراضاً عُصابية معينة يمكن أن تزول بواسطة تناول العقاقير. لكنه، من ناحية ثانية، لو استشار رجلَ الدين لم يستطع هذا إقناعه بأن اضطرابه من منشأ نفسي؛ لأن الأصل أنه يفتقر إلى معرفة خاصة تتيح له أن يميز عوامل المرض النفسية؛ ولذلك لا يكون للحكم الذي يصدر عنه وزن الحكم الذي يصدر عن انسان حُجّةٍ في موضوعه.

غير أن من الناس من يأبى التوجّه إلى رجل الدين، رغم علمه بأن شكواه ذات طبيعة نفسيّة، اعتقاداً منه بأن رجل الدين عاجز عن تقديم العون له. ومثل هذا لا يثق بطبيب النفس أيضاً ولنفس السبب؛ وله الحق في ذلك، لأن كلاً من الطبيب ورجل الدين يقف أمامه صفر اليدين، إن لم يقف أمامه وليس معه سوى كلمات جوفاء؛ وهذا أمرّ وأدهى. لا يمكننا أن نتوقع من الطبيب أن يكون لديه ما يقوله عن المسائل النهائية المتعلقة بالروح. وعلى المريض أن يتوقع مثل هذا العون يقدمه له رجل الدين لا الطبيب البروتستانتي[1] يجدنفسه دائماً وجهاً لوجه حيال مهمة شبه مستحيلة، بما يجب عليه أن يتغلب على مصاعب تطبيقية وفّرها الكاهن الكاثوليكي على نفسه. فللكاهن الكاثوليكي، فوق كل شيء، سلطة كنسية تقف من ورائه، فضلاً عن أنه يتمتع بوضع اقتصادي مضمون ومستقل. وهذا لا ينطبق على رجل الدين البروتستانتي الذي ربما يكون متزوجاً مثقلاً بمسؤليات العائلة، ولا يسعه أن يتوقع من طائفته ـ إذا أخفق كل شيء آخر ـ أن تقوم بأوده أو تدخله الدير. أما الكاهن الكاثوليكي، خاصة إن كان يسوعياً، فتحت تصرفه كل ما يحتاجه حتى التعليم السيكولوجي المعاصر. فعلى سبيل المثال، علمت أن كتاباتي تدرس في روما دراسة جادة قبل أن يفكر أي راعٍ بروتستانتي بأنها حقيقة بالالتفات، بزمن طويل.

وصلنا الآن إلى طريق خطر. لم يكن الخروج من الكنيسة البروتستانتية الألمانية غير واحد من الأعراض الكثيرة التي يجب أن تبيّن لرجل الدين أن مجرد الحضّ على الإيمان، أو حتى القيام بأعمال الخير، لا يحقق للإنسان الحديث ما يصبو إليه .. ومن المدهش حقاً أن يسعى كثير من رجال الدين إلى التماس العون من نظرية «فرويد» في

---

(1) بالمناسبة إن المؤلف ك. غ. يونغ، ينتسب إلى المذهب البروتستانتي.

الجنس، ومن نظرية «ادلر» في حضّ السيطرة، مع أن هاتين النظريتين معاديتان للقيم الروحية، بما هما ـ كما قلت ـ علم نفس بلا نفس. في الواقع، ثمة مناهج عقلانية في المعالجة تحول فعلاً دون تحقيق الخبرة الغنيّة بالمعنى. والعدد الأكبر من أطباء النفس اليوم يتشكل من تلامذة «فرويد» و «ادلر»، إلى حد بعيد. وهذا يعني أن الغالبية العظمى من المرضى بعيدون اضطراراً عن المنطلق الروحي؛ وهي حقيقة ربما لا يكترث لها من تحققت القيم الروحية في أعماق قلبه. وموجة الاهتمام بعلم النفس التي تجتاح بلدان أوروبا البروتستانتية اليوم هي أبعد ما تكون عن الانحسار. فهي متوافقة مع الخروج العام من الكنيسة. ولعله يحق لي أن أردد ما قاله لي قسيس بروتستانتي ذات مرة: «الناس في هذه الأيام يذهبون إلى طبيب النفس ولايذهبون إلى رجل الدين.».

إني مقتنع بأن هذه الإبانة تصحّ على الناس المثقفين نسبياً، لا على سوادهم. غير أننا يجب ألا ننسى أنه سوف ينقضي نحو من عشرين عاماً حتى يبدأ الناس العاديون يفكرون بالأفكار ذاتها التي يفكر بها المثقفون اليوم. فمثلاً، كتاب بوخنر، الطاقة والمادة، أصبح من أكثر الكتب قراءةً في المكاتب العامة الألمانية بعد انقضاء حوالي عشرين عاماً على بداية نسيان المثقفين له. وإني مقتنع أيضاً أن ما هو ذو أهمية حيوية في علم النفس لدى أوساط المثقفين اليوم لسوف يشاركهم فيه كل شخص غداً.

أحب أن ألفت الانتباه إلى الوقائع التالية: في الأعوام الثلاثين الماضية، استشارني أناس من جميع بلدان العالم المتمدن، وعالجت المئات من المرضى؛ كان أكثرهم بروتستانت وأقلهم يهوداً، ولا أكثر من خمسة أو ستة كاثوليك مؤمنين. من بين جميع مرضاي الذين هم في النصف الثاني من العمر ـ أي ممن يزيدون على الخامسة والثلاثين ـ لم يكن ولا واحد منهم من كانت مشكلته في نهاية الأمر ليست مشكلة البحث عن نظرة دينية للحياة. لذلك أستطيع القول، وأنا مطمئن، أن كل واحد من هؤلاء وقع في المرض لأنه أضاع ما تورّثه الأديان الحية لأتباعها في كل عصر، ولم يُشف ولا واحد منهم شفاء حقيقياً إلا بعد أن استردّ نظرته الدينية. طبعاً، إن هذه النظرة لا علاقة لها أبداً بعقيدة خاصة أو بالانتماء إلى كنيسة معينة.

إذن، هنا يقف رجل الدين أمام أفق واسع. لكن ربما يبدو الأمر كما لو أن أحداً لم يلاحظه من قبل. كذلك يبدو كما لو أن الكاهن البروتستانتي في يومنا هذا قد جهّز تجهيزاً كافياً لمعالجة الحاجات النفسية الملحّة في عصرنا. والحق إنه قد حان الوقت لكي تتضافر جهود الكاهن وطبيب النفس للقيام بهذه المهمة الروحية العظيمة.

إليكم مثالاً حسّياً يُظهرنا على قرب المدى الذي تمسّنا فيه جميعاً هذه المشكلة. قبل

ما يزيد على سنتين طرح عليّ مؤتمر الطلبة المسيحيين المنعقد في آراو (سويسرا) سؤالاً يتعلق بما إن كان للناس الذين يعانون من كآبة روحية يفضلون في هذه الأيام استشارة الطبيب على رجل الدين، وما هي أسباب تفضيلهم. كان هذا سؤالاً مباشراً جداً وحسّياً جداً في ذلك الوقت لم أكن أعرف أكثر من أن مرضاي قد فضلوا استشارة الطبيب على رجل الدين. ثم بدا لي أن أشك فيما إن كانت الحالة كذلك أم لا، بعامة. على كل حال، لم يكن في مقدروي في حينه أن أعطي جواباً محدداً. ولذلك بدأت بالبحث من خلال من أعرف ومن لا أعرف من الناس؛ وزعت استمارة اشتملت على أسئلة معينة إلى مختلف البلدان فجاءتني الأجوبة من سويسرا وألمانيا ومن فرنسيين بروتستانت، كما جاءتني أجوبة من بضعة كاثوليك. وكانت النتائج باعثة على الاهتمام كما يُظهر ذلك الإجماليُّ العام: الذين كان قرارهم لصالح الطبيب. بلغت نسبتهم 57 بالمائة من البروتستانت و 25 بالمائة من الكاثوليك، بينما بلغت نسبة الذين كان قرارهم لصالح رجل الدين 8 بالمائة من البروتستانت و 58 من الكاثوليك. وكانت هذه قرارات لا مجال للالتباس بشأنها. وكان هناك نحو من 35 بالمائة من البروتستانت لم يستطيعوا اتخاذ قرار، ومثلهم 17 بالمائة من الكاثوليك.

وكان السبب الذي يحملهم على عدم استشارة رجل الدين افتقاره، بعامة، إلى المعرفة السيكولوجية وإلى نفاذ الرؤية وقد اشتمل هذا التعليل على 52 بالمائة من الأجوبة وكان هناك 28 بالمائة من الأجوبة مفادها أن أصحابها منحازون في آرائهم وعندهم جنوح تقليدي ودغماطيقي. ومن الغرابة أن يأتي قرار واحد من رجال الدين لصالح الطبيب، على حين أجاب آخر غاضباً: «لا علاقة للاهوت بمعالجة الكائنات البشرية». وكانت أجوبة جميع أقرباء رجال الدين، من الذين أجابوا على استمارتي قد اشتملت على أحكام لغير صالح الأكليروس.

بمقدار ما كان هذا الاستطلاع مقصوراً على أشخاص مثقفين، لذلك لا يعدو أن يكون قَشّة في مهب الريح. فأنا مقتنع أن غير المثقفين كانوا أجابوا على نحو مختلف. لكنني أميل إلى قبول هذه النتائج دليلاً صالحاً بعض الشيء على آراء المثقفين ويزيد من صلاحه أن عدم اكتراثهم ـ الذي بات معروفاً جداً ـ بمسائل الكنيسة والدين آخذ في الازدياد يوماً بعد يوم. ويجب ألا ننسى تلك الحقيقة المتعلقة بعلم النفس الاجتماعي التي أشرت إليها توّاً: إن النظرة العامة للحياة تحتاج إلى عشرين عاماً لكي تنحدر من أوساط المثقفين وتشيع في عامّة غير المثقفين. من كان يجرؤ، قبل عشرين عاماً أو حتى قبل عشرة أعوام أن يتنبأ بما سوف تتعرض له اسبانيا، وهي أكثر بلدان أوروبا تمسكاً

بالكثلكة، من تغيير روحي لا مثيل له ونشهده في هذه الأيام؟ ومع ذلك كان انفجاره عنيفاً كالطوفان.

يبدو لي أن العُصاب يزداد نمواً ملحوظاً جنباً إلى جنب مع انحطاط الحياة الدينية. حتى الآن ليس لدينا احصاءات تتيح لنا البرهان على هذه الزيادة بالأرقام. لكنني مُسْتَيْقِن من شيء واحد هو أن الحالة العقلية لدى الإنسان الأوروبي حيثما كان تُبدي نقصاً في التوزان تنذر بشرّ مستطير. لا نكران في أننا نعيش مرحلة على أعظم ما تكون قلقاً وتوترّ عصبياً وحيرة وانحرافاً في نظرتنا إلى الحياة. من بين مرضاي الذين هم من بلدان كثيرة، وجميعهم مثقفون، جاءني عدد لابأس به ليراني، لا لأنه كان يشكون من عُصاب به، وإنما لأنه لم يستطع أن يجد معنى للحياة أو كان يرهق نفسه بأسئلة لا يَسَع الفلسفةَ المعاصرة ولا الدين أن يجيبه عنها. وربما ظن بعضهم أني أعرف صيغة سحرية، لكنني كنت أبادر إلى القول إنني أنا أيضاً ليس عندي جواب أقدمه له. إن هذا يضعنا أمام اعتبارات تطبيقية.

لنأخذ، على سبيل المثال، أكثر الأسئلة عادّيةً وتكراراً: ما معنى حياتي؟ أو مامعنى الحياة بعامة؟ الناس في أيامنا يعتقدون أنهم يعرفون تماماً ما سوف يقوله رجل الدين، أوما يجب على رجل الدين أن يقوله، في الجواب. ويهزؤون من نفس الفكرة التي يتضمنها جواب الفيلسوف، وهم - بعامة - لا يتوقعون الشيء الكثير من الطبيب. لكن من الطبيب النفسي الذي يحلّل الخافية (= اللا شعور) ربما يتعلم المرء شيئاً. إذ لعله نقّب في أعماق نفسه، من بين أشياء أخرى، عن معنى للحياة يمكن شراؤه بثمن! ولابد أن يكون أمراً باعثاً على الانفراج لدى كل من يتمتع بحصافة العقل عندما يسمع أن الطبيب النفسي أيضاً لايدري ماذا يقول. مثل هذا الاعتراف هو - في الغالب - بداية ثقة المريض به.

لقد وجدتُ عند الإنسان الحديث مقتاً ضارب الجذور للآراء التقليدية والحقائق الموروثة. فهو بلشفي لم تعد تصلح عنده جميع المقاييس والصيغ الروحية الموروثة من الماضي، ولذلك يريد أن يجري اختباراته على عالم الروح كما يجري البلشفي اختباراته على الاقتصاد. عندما تكون المواجهة مع هذا الموقف الحديث، يُحدق الخطر بكل نظام كَنَسي، سواء أكان كاثوليكياً أو بروتستانتياً، بوذيّاً أو كونفوشياً. من هؤلاء الحديثين طبعاً المشهّرون والمخرّبون والمنحرفون - وهم شواذّ لاتوزان فيهم - الذين لايرضون عن شيء، وينضوون تحت كل راية، لعلهم يجدون مرة واحدة ما يُذهب عنهم عدم اكتفائهم بثمن بخس. غنّي عن القول إنه تهيأ لي، من خلال عملي المهني،

أن أعرف عدداً كبيراً من رجال ونساء حديثين، ومن بيهم مرضى من أشباه الحديثين. لكنني أفضل أن أدع هؤلاء جانباً. فالذين هم في ذهني ليسوا أصحاب الشذوذ المرضي، وإنما هم أشخاص ـ في معظم الأحيان ـ يتمتعون بمستوى استثنائي من القدرة والشجاعة والاستقامة، أشخاص رفضوا حقائقنا التقليدية عن أسباب فيها الصدق وفيها اللياقة، لا عن سوء طوية. كان شعور كل من هؤلاء أن حقائقنا الدينية أضحت فارغة على نحو أو آخر؛ إما لأنهم لا يستطيعون التوفيق بين النظرات الدينية والحقائق العلمية، وإما لأن المعتقدات المسيحية فقدت سلطانها ومبرّرها السيكولوجي. فالناس لم يعودوا يشعرون أن موت المسيح كان فداء عنهم، لا يستطيعون أن يؤمنوا، ولا يستطيعون أن يقسروا أنفسهم على أن يؤمنوا، مهما كان مبلغ الانسان ـ الذي يحسبونه مؤمناً ـ من السعادة. لقد أصبح الإثم عندهم شيئاً نسبياً تماماً: ماهو شر عند إنسان، هو خير عند آخر. ثم، لماذا لا يكون بوذا على حق أيضاً؟.

ما من أحد لم يسمع بمثل هذه الأسئلة والشكوك. ومع ذلك يضرب التحليل «الفرويدي» صفحاً عن كل هذه الأمور ويعتبرها لا علاقة لها بموضوعه، ذاهباً إلى أن المشكلة الأساسية هي مشكلة الجنس المكبوت. ونحن لو نقوم بفحص الحالة الفردية فحصاً دقيقاً، لاكتشفنا اضطرابات خاصة في نطاق الجنس كما في نطاق الخافية (= اللاشعورية) بعامة. وطريقة «فرويد» هي أن يرى في هذه الاضطرابات تفسيراً للاضطراب النفسي في كلّيته؛ فهو لا يُعنى إلا بالتفسير السببي للأعراض الجنسية، ويتغاضى كل الإغضاء عن أن أسباب العصاب المفترضة كانت ماثلة دائماً في حالات معينة، وأنها لم تُنتج آثارها المرضية حتى حدث اضطراب في الموقف الواعي وأدّى إلى قلق عُصابي. إن هذا أشبه بسفينة تغرق لخُرق أصابها فيما انكبّ البحارة على درس التركيب الكيماوي الذي يتكون منه الماء الذي أخذ يتدفق إليها. الاضطرابات التي تقع في نطاق سوائق الخافية ليست أسباباً أولية؛ بل ظاهرات ثانوية. عندما تفقد الحياة الواعية معناها ووعدها، يكون الأمر كما لو أن حالة ذعر جماعي انطلقت من عقالها وسمعنا منادياً ينادي: «لنأكل ونشرب لأننا مائتون غداً!» إن هذا المزاج، الذي يولد من عبثية الحياة، هو ما يسبب اضطراب الخافية ويستثير الدوافع التي كبحناها متألمين لكي تعود فتنفجر من جديد. أسباب العُصاب كامنة في الحاضر مثلما هي كامنة في الماضي؛ ليس ما يجعل العصاب فاعلاً كالسبب الذي يظل موجوداً. والإنسان لا يكون مصاباً بالسل لأن عدوى المرض انتقلت إليه منذ عشرين عاماً خلت، وإنما لأن بؤرة العدوى لم تزل تفعل فيه اليوم. وتظل مسألة متى وكيف حصلت العدوى لا

علاقة لها بوضعه الراهن. حتى أدق المعلومات المتعلقة بماضي حالته لايمكنها أن تشفيه من مرضه. نفس الشيء يصح على العُصاب.

إن هذا ما يجعلني أعتبر المشكلات الدينية التي يطرحها المريض بين يديّ ذاتَ صلة بعصابه بمقدار ما يمكن أن تكون سبباً فيه. لكنني حين آخذها مأخذ الجد، يتحتم عليّ أن أسلّم للمريض بأن مشاعره لها ما يبرّرها. «نعم، إني أوافقك، ربما كان بوذا على حق بمقدار ما كان يسوع على حق. والإثم شيء نسبي. ومن الصعب أن نعرف كيف يمكننا أن نشعر أن المسيح مات فداءً عنّا». أستطيع، وأنا الطبيب، أن أسلم بهذه الشكوك في يسر، على حين يصعب ذلك على رجل الدين. عندئذٍ يشعر المريض أن موقفي هو موقف المتفهم، بينما يصدمه موقف الراعي (راعي الكنيسة) المتردد ويعتبره انحيازاً إلى التقليد، مما يبعدهما بضعهما عن بعض. ويروح يتساءل. «ترى، ماذا كان يقول الراعي لو رحت أعلمه بما في اضطراباتي الجنسية من تفصيلات أليمة؟» يحق له أن يعتقد أن الراعي أشد انحيازاً إلى الجانب الأخلاقي منه إلى الجانب الدغماطيقي. بهذا الصدد تحضرني حكاية طريفة عن الرئيس الأميركي، «سايلنت كال» كوليج عندما عاد بعد غياب في صباح يوم أحد سألته زوجته: «أين كنت؟»، أجاب: «في الكنيسة» «ماذا قال القسيس؟» «تحدث عن الإثم» «وماذا قال عن الإثم؟» «قال إنه ضده».

ولعلنا نحسب أن من السهل على الطبيب أن يُبدي تفهماً من هذه الناحية. لكن الناس ينسون أن للطبيب حساسيته الأخلاقية أيضاً، وأن اعترافات بعض المرضى يصعب هضمها حتى على الطبيب. ومع ذلك يظل المريض لا يشعر أنه مقبول إلا إن كان أسوأ ما فيه مقبولاً أيضاً. لا أحد يستطيع أن يحدث هذا الأثر بالكلمات المجردة؛ ولا يحدث هذا الأثر إلا إذا كان الطبيب مخلصاً وكان موقفه صادقاً إزاء نفسه وإزاء جانبه الشرير. إذا كان الطبيب يريد أن يرشد شخصاً آخر، أو حتى أن يسير معه خطوة على الطريق، فعليه أن يكون على صلة بالحياة النفسية لهذا الشخص الآخر. ولايكون أبداً على صلة بها إن كان ممن يصدرون الأحكام ويدينون. ولا فرق في ذلك إن كان يصوغ أحكامه في كلمات أو يحتفظ بها لنفسه. كذلك لا جدوى من أن يتخذ الوضع المضاد ويوافق المريض ارتجالاً على «أسبابه»، لأن من شأن هذا أن يبعده عنه مثلما تبعده عنه أحكام الشجب والاستنكار. لا نستطيع أن نكون على صلة بالأشخاص الآخرين إلا باتخاذنا موقفاً يتصف بالموضوعية البعيد عن الانحياز. ولعل هذا يبدو مبدأ علمياً، ولعله يلتبس علينا بالموقف العقلي المنفصل فكرياً انفصالاً كلّياً.

لكن الذي أريد قوله شيء مختلف تماماً. إنه صفة إنسانية، نوع من الاحترام العميق للوقائع والحوادث وللإنسان الذي يتألم منها، احترام لأسرار مثل هذه الحياة الإنسانية. إن موقف الشخص المتدين حقاً هو هذا الموقف. فهو يعلم أن الله سبب في وقوع كل أنواع الأشكال الغريبة وغير المفهومة، ويسعى متوسلاً بأغرب الوسائل للدخول في قلب الإنسان. ولذلك يتحسس في كل شيء حضوراً غير مرئي للمشيئة الإلهية. هذا ما أعنيه بـ «الموضوعية البعيدة عن الانحياز». وهذا انجاز أخلاقي من جانب الطبيب الذي يتعين عليه ألا يجعل نفسه مرفوضاً بسبب المرض والانحراف. التجريم لا يحرر، بل هو مظلمة. أنا ظالم من أجرّمه وأدينه، لا صديقه ولا شريكه في آلامه. لا أريد أبداً أن أقول إنّه يجب علينا ألا نصدر أحكاماً بالمرّة في حالات من نريد معاونتهم وتحسينهم. لكن إذا أراد الطبيب أن يعين إنساناً كان عليه أن يقبله على علاته، وهو لايستطيع أن يفعل ذلك إلا إذا رأى نفسه وقبلها على علاّتها.

وربما يبدو هذا شيئاً بسيطاً، لكن الأشياء البسيطة هي دائماً أصعبها. فهو يتطلب أن يكون أعظم مبادئ التهذيب والتربية شيئاً بسيطاً؛ وقبول الإنسان نفسَهُ هو جوهر المشكلة الأخلاقية ولباب النظرة الكلّية إلى الحياة. إطعام الجائع، وغفران الإساءة، وحب العدو باسم المسيح - كل هذه فضائل عظيمة لا ريب فيها. وما أفعله بأقل أخوتي، فإنما أفعله بالمسيح نفسه. لكن ماذا أفعل لو اكتشفت أن الأقل فيهم، والأفقر من بين جميع المتسوّلين، والأوقح من بين جميع المذنبين - والعدو نفسه - ماذا أفعل لو اكتشفت أن هؤلاء جميعاً في داخلي أنا، وأني أنا نفسي أمدّ يدي لكي أتناول الصدقة مما أتلطّف به وأتحنن، وأني أنا العدو الذي يجب عليّ أن أحبه، ماذا أفعل عندئذٍ[1]؟ الأصل عندئذٍ أن يكون الموقف المسيحي مقلوباً؛ فالمسألة لا تعود مسألة محبة أو صبر على الأذى، بل يجب أن نقول للأخ الذي في داخلنا «راقا»[2] وأن ندين أنفسنا ونغضب عليها. لكننا نخفيه عن العالم، ونأبى أن نسلّم بأننا صادفنا في داخلنا الأقل من بين الأدنين. ولو أن قدس أقداسنا دنا بهذه الصورة الدنيئة، إذن لأنكرناه ألف مرة قبل أن يصيح الديك صيحته الأولى[3].

إن من يسخّر السيكولوجيا الحديثة لا لينظر فيما وراء ستار حياة المريض وحسب،

(1) انظر «موعظة الجبل» في الفصول 5 و 6 و 7 من انجيل متى - المترجم -

(2) يشير إلى قول السيد المسيح: « ومن قال لأخيه راقا يستوجب حكم المحفل» متى 22:5

(3) يشير إلى نبوءة السيد المسيح أن القديس بطرس سوف ينكر سيده «قبل أن يصيح الديك ثلاث مرات» متى 26: 34 - المترجم -

وإنما فيما وراء ستار حياته على نحو أخص ـ وطبيب النفس الحديث يجب أن يفعل ذلك إن لم يُرد أن يكون مجرد دجال في علم الخافية ـ لسوف يسلّم بأن مسألة قبول نفسه بكل ما فيها من حقارة لهي أصعب المهمام إطلاقاً، بل هي مهمة يكاد أن يكون تحقيقها أمراً مستحيلاً. بل إن مرد التفكير فيها يجلعنا نمتقع خوفاً. ولذلك لا نتردد، بل نسارع، إلى اختيار الطريق المعقد والبقاء جاهلين بكل ما يتعلق بنا بينما نُشغل أنفسنا بغيرنا من الناس بمشاكلهم وآثامهم. ثم انشغالنا بغيرنا يكسبنا مظهر الفضيلة، وبذلك نخادع أنفسنا ونخادع الذين من حولنا. وبهذه الطريقة نستطيع ـ والحمد لله ـ أن نهرب من أنفسنا. ثمة أناس لا يُحصى لهم عدد يستطيعون أن يفعلوا ذلك بدون وخزة ضمير، لكن ليس بوسع كل إنسان أن يفعل ذلك. أما القلة القليلة التي أخذت على عاتقها مهمة ترميم الطريق المؤدي إلى دمشق فما تلبث حتى يحل بها العُصاب. كيف أستطيع إذن معاونة هؤلاء إن كنت أنا نفسي من الفارّين، وربما كنت أعاني أيضاً من المرض المقدس الذي يلازم العصاب. وما من أحد يمكنه أن يتمتع بـ «الموضوعية البعيدة عن الانحياز» كالذي يقبل نفسه قبولاً تاماً. لكن لايسوغ لأحد أن يتبجّح زاعماً أنه قبل نفسه قبولاً تاماً. نستطيع أن نشير إلى المسيح، الذي قدّم انحيازه التقليدي إلى الله الذي في نفسه، وبذلك عاش حياته ـ كما عاشها ـ حتى نهايتها المرّة بدون اعتبار للأعراف أو للمعايير الأخلاقية التي قدّسها الفريسيّون[1].

ونحن البروتستانت لا بد لنا أن نواجه هذا السؤال عاجلاً أو آجلاً: هل يجب علينا أن نفهم «محاكاة المسيح» بمعنى أن نجعل حياتنا نسخة من حياته؛ أم نفهمها بالمعنى الأعمق بأن نحيا حياتنا الخاصة بنا بنفس الصدق الذي به عاش حياته بكل ما انطوت عليه؟ أن يعيش امرؤ حياته مفصلة على نموذج حياة المسيح ليس بالأمر اليسير، لكن الأصعب منه أن يعيش حياته الخاصة به بنفس الصدق الذي عاش به المسيح حياته. ومن يفعل ذلك فإنما يجري ضد قوى الماضي، وبرغم أنه إنما ينجز قدرة بذلك، إلا أنه يتعرض للأحكام الجائرة والسخرية والتعذيب والصلب. لذلك بفضل محاكاة المسيح المؤيدة تاريخياً التي تتجلّى بفعل القداسة. لايحق لي أبداً أن أزعج راهباً يمارس مواحداته[2] مع المسيح، لأنه يستحق منا الاحترام، لكنني لست راهباً وليس كذلك مرضاي، ولكنني أرى من واجبي، وأنا الطبيب، أن أبين لمرضاي كيف يمكنهم أن

(1) طائفة ناصبت المسيح العداء عُرفت بالتزمت الشديد والتمسك بالحرف والشكل ـ المترجم ـ

(1) المواحدة ترجمة لكلمة identification بدلاً من «المهاهاة» أو «المماهاة» كما درج على ذلك بعض المترجمين ـ المترجم ـ

يعيشوا حيواتهم بدون أن يصبحوا معصوبين. والعُصاب انقسام داخلي، أو حالة يكون فيها المرء في حرب مع نفسه. وكلما زادت حدّة هذا الانقسام، زادت حالة المريض سوءاً؛ وكلما خفّت حدّته، اتجه المريض نحو الشفاء. وما يدفع الناس إلى الحرب مع أنفسهم حدسُهم أو معرفتُهم أنهم يتكوّنون من شخصين أحدُهما يُضادّ الآخر. وقد يكون النزاع قائماً بين الإنسان الروحي والإنسان الحسي، أو بين الأنيّة والظل[1]. إنه ما يعنيه «فاوست» عندما يقول: «روحان، واأسفاه، يسكنان في صدري، كلّ على حدة». العصاب انقسام في الشخصية.

ربما اعتبرنا الشفاء مشكلة دينية. لكن في نطاق العلاقات الاجتماعية أو القومية، قد تكون حالة الألم حرباً أهلية؛ وهذه الحالة يجب الشفاء منها باتباع فضيلة المغفرة المسيحية تجاه من يبغضوننا. إن ما نحاول أن نطبقه على الأوضاع الخارجية بإيمان المسيحي الصالح، يجب علينا أن نطبقه على الحالة الداخلية عندما نعالج العُصاب. وهذا ما يفسرّ لنا لماذا يسمع الإنسان الحديث الشيء الكثير عن الذنب والإثم. فوجدان المريض يقلقه أشد القلق، وهو يريد أن يتعلم كيف يتصالح مع طبيعته، كيف يجب عليه أن يحب العدو في قلبه وأن ينادي الذئب: يا أخي!.

زد على ذلك أن الإنسان الحديث غير متلهف إلى معرفة الطريقة التي يستطيع بها أن يحاكي المسيح، بل إلى معرفة الطريقة التي يستطيع بها أن يعيش حياته الفردية الخاصة، مهما كان مبلغها من الضآلة وقلة الأهمية. وهو إنما تمرد على قوة التقليد التي تفرض عليه أن يسير على الطرق المطروقة لأن كل شكل من أشكال التقليد يبدو له مميتاً وقاتلاً. فجميع هذه الطرق تؤدي في نظره إلى الوجهة الخاطئة. وهو ربما لا يعرف بالأمر، إلا أنه يسلك كما لو كانت حياته الفردية الخاصة مفعمة بمشيئة الله التي يجب أن تنفذ مهما كلف ذلك من ثمن. ومن هنا أنانيّته egoism التي هي أكثر الشرور التي نحسّها في الحالة العصابية. لكن من يقول له إنه مسرف في أنانيّته إنما يفقده ثقته به، وله الحق في ذلك، لأن هذا الشخص قد زاد من تفاقم حالته العصابية.

أنا، إن كنت أرغب في شفاء مرضاي، مضطر إلى التعرف على ما تنطوي عليه أنانيّتهم من معنى عميق. وأكون أعمى، في الحقيقة إن لم أتبين فيها مشيئة الله الحقة. حتى إنه يجب عليّ أن أعين المريض على الإسراف في أنانيّته، حتى إذا تم له ذلك اعتزل الناس وطردهم بعيداً عنه فينكفؤون على أنفسهم، لأن هذه يجب أن يتركوها له

---

(1) الظل shadow، في اصطلاح علم النفس التحليلي، هو الجانب الذي نخفيه من أنفسنا ولا نحب الظهور به أمام الناس، وعكسه «القناع» persona - المترجم -

بما هي أقوى طاقة عنده وأكثرها عافية وصحة؛ هي ـ كما قلت ـ مشيئة الله الحقة، التي قد تدفعه إلى العزلة التامة. مهما كان مبلغ هذه الحالة من الشقاء، فهي تجعله يقف على موطئ ثابت؛ لأنه بهذه الطريقة وحدها يستطيع أن يتخذ تدبيره الخاص به، ويتعلم قيمة الكنز الذي يوفره له حب الناس الآخرين. زد على ذلك أنه ليس كمثل حالة الهجر والوحدة ما يجعلنا نختبر الطاقات المسعفة الكامنة في طبيعتنا.

عندما يرى المرء هذا التطور يحدث مرات عديدة لا يعود بوسعه أن ينكر ان ما هو شر قد انقلب خيراً، وأن ماقد كان خيراً كان يحتفظ بقوى الشر ملأى بالحياة. فكبير شياطين الأنانية يسير بنا على الطريق الملكي لجني ثمار ما تتطلبه الخبرة الدينية. إن الذي نلاحظه هنا قانون أساسي من قوانين الحياة هو قانون الانقلاب الضدّي enantiodromia؛ هذا القانون يتيح إعادة توحيد النصفين المتحاربين من الشخصية وبذلك يضع حدّاً للحرب الأهلية.

ولقد اتخذت من أنانية المعصوب مثالاً من أكثر أعراضه شيوعاً. وقد كان بوسعي أن أتخذ أي عَرَض متميز آخر لكي أبين ما الموقف الذي يجب على الطبيب اتخاذه حيال عيوب مريضه، وكيف ينبغي له معالجة الشر.

لا شك أن هذا أيضاً يبدو بسيطاً جداً. غير أن قبول الجانب المظلم أو الظليل من الطبيعة البشرية يقف على شفا المستحيل. فكر لحظة بما يعنيه منح حق الوجود لما ليس بمعقول ولما لا معنى له ولما هو شرير! ومع ذلك إن هذا ما يتمسك به الإنسان الحديث! فهو يريد أن يعيش بكل جانب من جوانب نفسه، أن يعرف ما هو. وهذا ما يفسرّ لنا لماذا يطرح التاريخ جانباً. يريد أن يعلنها حرباً على التقليد حتى يختبر بنفسه ويعين بنفسه ما قيمة الأشياء وما معانيها بحد ذاتها، بمعزل عن سوابق الافتراضات التقليدية. والشباب الحديث يعطينا أمثلة مدهشة على هذا الموقف. ولكي أبيّن المدى الذين قد يذهب إليه هذا الميل، اضرب على ذلك مثالاً سؤالاً وجهته إليّ إحدى الجمعيات الألمانية. سألتني إن كان الزنا (بالقرابة القريبة) incest مما يستوجب اللوم والشجب، وما هي الشواهد التي يمكن أن تُساق ضده.

لو سلمنا بوجود مثل هذه الميول، لم يصعب علينا أن نتصور المنازعات التي قد يقع فيها الناس. استطيع أن أفهم لماذا يريد امرؤ ألا يترك شيئاً لم يجربه لكي يحمي من حوله من الوقوع في مثل هذه المغامرات. لكن من الغرابة بمكان أن نجد أنفسنا مجردين من الوسيلة التي تتيح لنا أن نفعل ذلك. جميع الحجج القديمة التي اعتدنا أن نسوقها في وجه الأشياء غير المعقولة والخداع الذاتي وقلة الأخلاق ـ وكانت حججاً قوية في

وقت ما ـ جميع هذه الحجج فقدت سلطانها وفاعليتها. ونحن الآن نجني ثمار التعليم الذي انتهجناه في القرن التاسع عشر، حين ظلت الكنيسة تعظ الشبان بفضيلة الإيمان الأعمى، بينما كانت الجامعات تقسر أدمغتهم على العقلانية الفكرية، مما نتج عنه أننا أضحينا اليوم نترافع عبثاً إمّا دفاعاً عن الإيمان أو دفاعاً عن العقل. والإنسان الحديث، بعد أن أرهقته هذه الحرب فيما بين الآراء، بات يريد أن يعرف بنفسه كيف هي الأشياء، ورغم أن هذه الرغبة تفتح الباب على مصراعيه أمام أشد الإمكانيات خطراً، إلا أننا لا نتمالك من أن نعتبرها مهمة صعبة تتصف بالشجاعة وأن نمنحها درجة من العطف. فهي ليست مغامرة يقوم بها إنسان فاقد الحس بالمسؤولية، بل جهد أوحت به كآبة روحية عميقة بُغية إعطاء الحياة معنىً مرة أخرى على أساس من خبرة جديدة لم يفسدها سابق حكم أو انحياز. لا شك أن ثمة ما يستوجب الحذر، غير أننا لايسعنا أن نمنع تأييدنا عن مغامرة خطرة تدعو كامل الشخصية إلى ميدان الفعل. ولو قاومنا، لكنّا نعمل على القضاء على خير ما في الإنسان: تحدياته وتطلعاته. ولو حالفَنا النجاحُ، لم نفعل سوى أننا وقفنا في طريق تلك الخبرة التي لاتقدّر بثمن وكان من الممكن أن تهب الحياة معناها. تُرى، ماذا كان حصل لو أن بولس سمح لنفسه بالعدول عن السفر إلى دمشق؟.

طبيب النفس الذي يأخذ عمله مأخذ الجد يجب أن يتصدى للإمساك بهذه المسألة. يجب عليه، في كل حالة مفردة، أن يقرر إن كان يريد أن يقف إلى جانب إنسان بالمشورة والعون على ما لعلّه أن يكون تهوّراً جريئاً في غير محله، أم لا. يجب ألا تكون لديه أفكار ثابتة فيما يتعلق بما هو صحيح، ويجب ألا يدعي أنه يعرف الصحيح والخطأ؛ وإلا ناله شيء من ثراء الخبرة. يجب أن يضع نصب عينيه ما يحدث فعلاً؛ إذ لا شيء يفعل إلا الفعلي. فإن شيء بدا لي خطأ وتبين أنه أكثر فعالية مما هو صحيح، كان عليّ أن أتبع الخطأ؛ لأن فيه طاقة وحياة قد أضيعهما إن أنا تمسكت بما يبدو لي صحيحاً. النور يحتاج إلى الظلام، وإلا كيف يبدو نوراً؟.

من المعروف أن التحليل النفسي الفرويدي محدود بمهمة الكشف عن الجانب الظليل منا والشر الذي بداخلنا وجعلهما ماثلين في الواعية. وبذلك لا يفعل شيئاً إلا أن يوقد ضرام الحرب الأهلية التي كانت كامنة، ثم يتركها تمضي على تلك الحالة. وعلى المريض أن يتعامل معها بأقصى ما يستطيع. لسوء الحظ، لقد غفل «فرويد» عن أن الإنسان لم يستطع قطّ من قبل، ولم يستطع حتى الآن، أن يمسك بمفرده بزمام قواه في مواجهة قوى الظلام، وأعني بها قوى الخافية (= اللاشعور). كان الإنسان يقف

دائماً محتاجاً إلى العون الروحي الذي تُمدّه به ديانته الخاصة، كل فرد بحسب ديانته. إن فضّ الفِدام عن الخافية يعني تفجر آلام روحية شديدة؛ هو أشبه شيء بسقوط حضارة زاهرة تحت وطأة جحافل غزاة من الهمج، أو اجتياح في أعماق النفس، ذلك الإقليم الذي أطلقت عليه منذئذٍ اسم «الخافية العامة» أو «الخافية الجامعة» collective unconscious، و أطلقت على محتوياتها اسم «النماذج البدئية» archetypes. منذ الأزمنة السحيقة كانت تحدث انفجارات في الخافية، وكانت تتكرر مرة بعد مرة. ولم تكن الواعية موجودة في البداية، وكان عليها أن تبني نفسها من جديد لدى كل طفل في السنوات الخمس الأولى في حياته. وفي هذه المرحلة التكوينية تكون الواعية ضعيفة جداً، والتاريخ يُظهرنا على أن نفس الشيء يصح على النوع البشري كله ـ ما أيسر استيلاء الخافية على السلطة! وقد ترك لنا هذا الصراع بصمات تدل عليه. ولو أردنا أن نصوغ هذا بلغة علمية لقلنا: تطورت آليات دفاع غريزية مستعدة للتدخل من تلقاء ذاتها كلما تعاظم الخطر، ويتمثل تدخلها بالتخيلات بواسطة صور مُسعِفة ثابتة في النفس ثبوتاً لا يتزحزح. وتتدخل هذه الآليات كلما اشتدت الحاجة. وليس بمقدور العلم سوى أن يعين وجود هذه العوامل النفسية وأن يحاول تفسيرها عقلياً عن طريق طرح فرضية تتعلق بمصادرها. غير أن هذا يعود بالمشكلة مرحلةً إلى الوراء، ولا يحل لنا اللغز بأي حال. وبذلك نأتي إلى تلك الأسئلة النهائية: من أين جاءت الواعية؟ ما النفس؟ عند هذه النقطة ينتهي العلم.

في ذروة المرض، يبدو الأمر كما لو أن القوى المدمرة قد استحالت قوى شافية؛ ويحدث هذا عندما يصبح للنماذج البدئية حياة مستقلة وتقوم بدور مرشد روحي تجاه الشخصية، فتقلع الأنيّة غير المكافئة من جذورها وما معها من إرادة ومجاهدة لا طائل تحتهما. كما يقول المتدين: جاءته الهداية من الله. ولقد كان عليّ أن أتجنب استعمال مثل هه الصيغة مع معظم مرضاي، لأنها تذكّرهم بما تعيّن عليهم أن ينبذوه. وكان عليّ أن أعبر عن مرادي بصيغة أكثر تواضعاً فأقول: إن النفس استفاقت على الحياة العفوية. والحق إن هذه الصيغة أقرب مناسبة إلى الوقائع الملاحظة. ويحدث هذا التغيير عندما تظهر في الأحلام أو التخيلات موضوعات لا يستبين لنا مصدرها في الواعية، وتبدو في نظر المريض شيئاً أقل من الوحي، وذلك عندما يطلع له شيء من الأعماق الخبيئة من نفسه، شيء غريب ليس هو بـ «أنا»؛ ولذلك هو فوق متناول النزوة الشخصية. لقد توصل إلى مصادر الحياة النفسية، وهذا علامة على بداية الشفاء.

هذا السياق، إن كان لي أن أوضحه، لاشك يجب عليّ بحثه مستعيناً بأمثلة

مناسبة؛ لكن يكاد يكون من المستحيل أن نعثر على مثال واحد أو أكثر ترضى عنه قناعتنا، لأن الموضوع في العادة أدق وأخفى وأكثر تعقيداً. ما هو أكثر فعالية لا يخرج في الغالب عن الانطباع العميق الذي نكوّنه عن المريض وعن الطريقة المستقلة التي تتولى أحلامه بها معالجة مصاعبه. أو عما يمكن أن تشير إليه تخيلاته من أشياء لا يكون عقله الواعي مستعداً لها استعداداً كافياً. وفي أكثر الأحيان، يكون محتوى من المحتويات ذات الطبيعة البدئية، متصلاً بطريقة معينة، من شأنه أن يحدث تأثيراً شديداً من تلقاء ذاته، سواء أفهمه المريض بعقله الواعي أم لم يفهمه. هذه الفاعلية العفوية التي تحدث للنفس غالباً ما تبلغ من الشدة مبلغاً يجعل المريض يرى صوراً رؤيوية ويسمع أصواتاً داخلية. إن هذه تجليات روحية نختبرها اليوم خبرة مباشرة مثلما اختبرها الإنسان منذ أقدم الأزمنة.

وتأتي مثل هذه الاختبارات مكافأة للمريض على مالقيه من آلام على طريق المتاهة. ويعود يشعّ، بدءاً من هذه النقطة فصاعداً، نور من خلال الظلمة، وتنتهي حربه الداخلية إلى الصلح؛ وبذلك يرأب الصدع الذي أحدثه المرض في طبيعته على مستوى ارفع.

إن المشكلات الأساسية في العلاج النفسي الحديث لهي من الأهمية وبعد المدى حتى إن بحثها في مقال يحول دون كل عرض للتفاصيل، مهما كانت هذه التفاصيل أمراً مرغوباً فيه من أجل الإيضاح. ولقد كان هدفي الرئيسي بيان موقف طبيب النفس في عمله. والتفهم المناسب أو الصحيح لهذا الموقف أجدى نفعاً من تخيّر بضع توصيات أو شواخص تتعلق بأساليب المعالجة، لأن هذه لاتكون ذات فعالية وتأثير إلا إذا طبقناها على أساس من التفهم الصحيح. إن موقف طبيب النفس لأهم من النظريات والأساليب المتعلقة بالمعالجة بما لايقاس، وهذا يفسرّ لماذا أنا معني بالتعريف بهذا الموقف. وأظن أنني عرضت وصفاً له جديراً بأن ينال الثقة. أما كيف وإلى أي مدى يستطيع رجل الدين أن يضم جهوده ومحاولاته إلى جهود طبيب النفس ومحاولاته، فكل ما أستطيع فعله هو أن أنهي إليكم المعلومات التي تسمح لغيري باتخاذ القرار. كذلك أظن أن الصورة التي رسمتها للإنسان الحديث ونظرته الروحية تتفق مع الوضعية الراهنة للأشياء؛ وإن كنت ـ بطبيعة الحال ـ لا أدّعي العصمة عن الخطأ. إن ما كان عليّ أن أقوله عن معالجة العُصاب وما ينشا عنها من مشكلات لهو الحقيقة بدون أصباغ. نحن الأطباء نرحب ـ بطبيعة الحال ـ بأن يفهمنا رجال الأكليروس فهماً يتصف بالمودّة ونحن نحاول شفاء الآلام النفسية؛ لكننا أيضاً نعلم

علم اليقين بالمصاعب الأساسية التي تقف في طريق التعاون المثمر. إن موقعي لهو في أقصى اليسار في مؤتمر الرأي البروتستانتي، لكن بودّي أن أكون أول من يحذّر الناس من تعميم خبرتهم الخاصة تعميماً يفتقر إلى الحكمة. إني - وأنا السويسري - ديمقراطي أصيل، ومع ذلك أعترف بأن الطبيعة تتصف بالأرستقراطية، وأكثر من ذلك بالباطنية. «ما هو مباح لجوبيتر غير مباح للبقر»، إن هذا القول لا يبعث على الارتياح، لكنه حقيقة أزلية. من هم الذين تغفر لهم خطاياهم الكثيرة؟ الذين أحبّوا كثيراً. لكن الذين يحبون قليلاً، تُسجل خطاياهم. أنا مقتنع أن عدداً كبيراً من الناس ينتمون إلى الكنيسة الكاثوليكية ولا ينتمون إلى غيرها، لأن مبيتهم فيها أنسب لهم. كذلك مقتنع بهذه الحقيقة التي لاحظتها بنفسي: إن ديانة بدائية تناسب البدائيين أكثر مما تناسبهم المسيحية، التي يبلغ عدم فهمهم لها وغربتها عن دمهم مبلغاً جعلهم لا يقدرون على شيء إلا على تقليدها - كما تفعل القردة - بطريقة تثير الاشمئزاز. كذلك أنا مقتنع أنه يجب أن يكون ثمة برتستانتيون ضد الكنيسة الكاثوليكية، وبروتستانتيون ضد المذهب البروتستانتي، لأن تجليات الروح تثير العجب حقاً، وتتفاوت كما يتفاوت الخلق نفسه.

الروح الحي ينمو، ويتجاوز في نموه أشكال التعبير الأولى؛ يتخيّر الناس الذين يعيش فيهم ويعلنون عنه اختياراً حراً. هذا الروح الحي متجدد أبداً؛ يسعى وراء هدفه وفق طرائق متعددة وغير مفهومة على مدى التاريخ البشري. التدابير التي تتخذ بشأنه، والأسماء والصيغ التي يعطيها الناس له، لا تعني إلا القليل: إن هي إلا أوراق وأزاهير متغيرة على جذع شجرة الأزل.



مصطلحات علم النفس التحليلي[1]

— 1 —

الإسقاط أو الإضفاء Projection

الإسقاط، أو الإضفاء، هو هذه الظاهرة الفريدة ـ فريدة ولكنها متأصلة ـ التي يخلع بها المرء مضموناً من حياته الداخلية على شيء أو كائن في العالم الخارجي.

وللإسقاط أهمية وخطورة لا تقلان عن الإدراك أهمية وخطورةً. وقد بات علينا اليوم أن نقول إن للإنسان أداتين يتصل بهما بالعالم: الإدراك perception، والإسقاط أو الإضفاء. وهاتان الأداتان، بما هما تعملان في اتجاهين متعاكسين، متساويتان في الأهمية وانتفاء العقلية.

ولئن كان الإدراك هو ما يتلقاه الإنسان من العالم الخارجي عن طريق الحواس، كان الإسقاط هو ما يخلعه على هذا العالم من سرابات وأوهام داخلية تعترض سبيل الإدراك حتى ليفسد الشيء المدرك ويعدل منه ويبدّل فيه، لا بل يزيله لكي يحل محله الشيء المضفى. من ذلك مثلاً الحب الفجائي أو الحب من أول نظرة الذي تلتبس فيه (ملكة السماء) بفتاة صغيرة شقراء مبتذلة، حين «نُسقط» على هذه الأخيرة الصورة التي يحملها كل منا في نفسه عن المرأة المثالية.

وتزداد هذه الإسقاطات خطورة وفاعلية ـ وكثيراً ما تزداد تخريباً ـ كلما عملت من وراء واعيتنا واستمرت على ذلك. وعندما يتضح للمرء ـ بحكم اتصاله باليوميّ والواقعيّ ـ أن «ملكة السماء» ما هي إلا شقراء صغيرة تافهة، كان معنى ذلك أنه يريد أن يلقي عليها تبعة تبديد حلمه الجميل وأن يحملها مسؤولية هذه الخيبة، بينما كان عليه ألاّ يلوم إلا نفسه وما يصدر عنها من إسقاطات.

وخير ما يحدّ الإضفاء، أو الإسقاط، ما جاء على لسان «ليست» Lust إلى التلميذ في Mon Faust لـ «فاليري»:

«أجل، إنك ترى فيّ كلّ ما يرضيك، ولكنك لا ترى إلا نفسك ...»

(1) إعداد المترجم

— 2 —

الأنيم والأنيمة Anima & Animus

هذان المصطلحان يعبّران عن تشخيص للطبيعة المؤنثة في خافية الرجل، وتشخيص للطبيعة المذكرة في خافية المرأة. وهذه الازدواجية الجنسية انعكاس للحقيقة البيولوجية التي تقرر أن العدد الأكبر من «الجينات» المذكرة (أو المؤنثة) هو العامل الحاسم في تحديد جنس الإنسان، مذكراً كان أو مؤنثاً. أما العدد الأصغر من «جينات» الجنس الآخر فيحدث خاصيّة متوافقة معه، تظل عادة في حالة غير شعورية. وأكثر ما يتجلى الأنيمة والأنيم تجلياً مشخّصاً في الأحلام والتخيلات من مثل «فتاة الأحلام» و «الحب المأمول»، أو في الشعور غير العقلي عند الرجل، والتفكير غير العقلي عند المرأة. وبما هما منظّمان للسلوك كانا من أهم النماذج البدئية تأثيراً. يقول يونغ: «كل رجل ينطوي داخله على صورة المرأة الأزلية. لا صورة هذه المرأة بالذات أو تلك، بل صورة أنثى غير محددة. هذه الصورة غير شعورية بصورة أساسية، وهي عامل وراثة ذو أصل بدئي مرسوم في الجملة العضوية الحية لدى الإنسان، وهي بصمة، أو نموذج بدئي، لكل اختبارات السلف للأنثى، ومستودع حقيقي لكل الانطباعات التي أحدثتها المرأة .. ولما كانت هذه الصورة غير شعورية، كانت الإضفاءات أو الإسقاطات التي تصدر عنها على الشخص الذي نحبه ذات صفة غير شعورية، وكانت واحداً من الأسباب الرئيسية للحب أو البغض الشديدين».

«والأنيم، في حالته» غير الشعورية «الأولية، يتألف من آراء عفوية، غير مصممة، تمارس تأثيراً شديداً في حياة المرأة العاطفية، على حين تتألف الأنيمة من مشاعر تؤثر في فهم الرجل أو تسلك به سبيل الاعوجاج «(لقد أدارت رأسه»). وتبعاً لذلك نجد الأنيم شغوفاً بإضفاء ذاته على «رجالات الفكر»، وعلى جميع أنواع «الأبطال»، كالمغنين والفنانين ومشاهير أبطال الرياضة، الخ. أما الأنيمة فتنزع إلى كل ما هو غير شعوري، مظلم، ملتبس، متحلل، في المرأة، وإلى غرورها وضعفها، وهكذا».

«ما من رجل يتحدث إلى الأنيم مدة خمس دقائق إلا ويقع ضحية أنيمته الخاصة به. وكل من لديه حسّ بالفكاهة يحمله على الإصغاء موضوعياً إلى الحوار الجاري، يدهشه العدد الهائل من الأفكار الشائعة، والبديهيات التي تأتي في غير محلها، والرواسم (= الكليشهات) المستفادة من الصحف والروايات، والتفاهات التي تراكم فوقها غبار الدكاكين من كلّ ما تمّقه فساد الذوق العاميّ وانعدام المنطق يصدر عن

عقل مضطرب. وإنه لحوار، بغضّ النظر عمن يساهم فيه، تكرر ملايين وملايين المرات بجميع لغات العالم، ويظل دائماً هو نفسه بصفة أساسية».

«الوظيفة الطبيعية للأنيم (كما هو الحال بالنسبة للأنيمة) أن يظل في مكانه بين الخافية الفردية والخافية الجامعة، وهو في هذا يشبه القناع أو الشخص persona تماماً، الذي هو ضرب من الطبقة القائمة بين الأنيّة الواعية وأشياء العالم الخارجي. وعلى هذا يكون الأنيم أو الأنيمة جسراً، أوباباً، يفضي إلى صور الخافية الجامعة، كما أن القناع أو الشخص جسر يؤدي إلى العالم».

— 3 —

التكامل الفردي indiuiduation

يقول يونغ: «إنما استعمل مصطلح «التكامل» للدلالة على السياق الذي يصبح به الشخص «فرداً» سيكولوجياً؛ وحدةً أو كلاً متصلاً لا يقبل القسمة».

«التكامل معناه أن يصير الإنسان كائناً مفرداً منسجماً. وبما أن «الفردية» تنطوي على خصوصيتنا الداخلية الأخيرة، التي ليس كمثلها شيء، كما تنطوي على أن يصير الواحد منها نفسه، كان بإمكاننا أن نفسر التكامل بأنه «الصحو على الذات»، أو تحقيق الذات.

«كثيراً ما لاحظت وقوع الالتباس بين سياق التكامل وصيرورة الأنيّة (أو الأنا) في الواعية، مما يترتب عليه أن تكون الأنية والنفس the self شيئاً واحداً - الأمر الذي ينشأ عنه اختلاط في المفاهيم لا رجاء فيه. في هذه الحالة، يضحي التكامل «تمركزاً للأنيّة» و «عشقاً للذات». غير أن النفس تشتمل اشتمالاً لا نهاية له على أكثر من مجرد «الأنيّة». هي نفس المرء ونفوس الناس جميعاً بمقدار ما هي «أنا» التكامل لا يعزل الإنسان عن العالم، بل يجعله أن يجمع العالم في نفسه».

— 4 —

تمديد الأبعاد أو حل مدلولات الحلم Amplification

هو توسيعة لصورة الحلم وتوضيحها بواسطة التداعي الموجّه Directed Association، وبما يوازيه من العلوم الإنسانية (السمبولوجيا، الميثولوجيا، المستطيقا أو التصوف، الفنون الشعبية، التاريخ الديني، الأثنولوجيا، الخ.)

— 5 —

الخافية أو اللاشعور The Unconscious

«نظرياً، لايمكن وضع حدّ لساحة الخافية، لأنها قابلة للامتداد بلا حدود. تجريبياً، نجد حدّها دائماً عندما تتقابل مع المجهول. وهذا يتكون من كل ما لا نعرفه، وله صلة بالأنيّة بما هي مركز ساحة الواعية. والمجهول طائفتان من الأشياء: الأشياء الموجودة في الخارج ونختبرها بواسطة الحواس، والأشياء الموجودة في الداخل ونختبرها مباشرة بلا واسطة وتشتمل الطائفة الأولى على ما نجهله في العالم الخارجي، والثانية على ما نجهله في عالمنا الداخلي هذا الإقليم الأخير نطلق عليه اسم الخافية».

«كل ما تعلمته، ولكني لا أعلمه الآن في أثناء التفكير؛ كل ما عرفته في وقت من الأوقات، ولكنني نسيته الآن، كل ما أدركته حواسي ولم يلاحظه عقلي الواعي؛ كل ما أشعر به، وأفكر فيه، وأتذكره، وأريده، وأفعله، من غير إرادة مني، ودون انتباه إليه؛ كل الأشياء الآتية سوف تتشكل وتأتي إلى الواعية - كل هذا هو محتوى الخافية».

«إلى جانب هذه الأشياء ينبغي إدراج جميع المشاعر، والأفكار، المؤلمة المكبوتة قصداً إلى حد ما. إنني أطلق على مجموع هذه المحتويات اسم الخافية الفردية والشخصية Personal Unconscious. لكننا نجد، فوق ذلك أيضاً، صفات غير شعورية لم يكتسبها الفرد بما هي موروثة. وهي غرائز، بما هي حوافز على القيام بأفعال تقتضيها ضرورة ما، دون أن تتدخل الواعية في استثارتها. في هذه الطبقة الأعمق نجد أيضاً «النماذج البدئية». فالغرائز والنماذج البدئية، مجتمعةً، تشكل ما أسميهُ الخافية الجامعة أو «الخافية العامة» Collective Unconscious وقد وصفتها بـ «الجامعة» لأنها، خلافاً للخافية الفردية أو الخاصة، لم تتكون من محتويات فردية وخاصة، بل من محتويات عالمية ذات حدوث نظامي».

«تشتمل الطائفة الأولى منها على محتويات هي أجزاء متممة للشخصية الفردية، ولذلك يمكن استدعاؤها إلى الشعور أو الوعي. أما الطائفة الثانية فتؤلف نوعية أو طبقة تحتانية من الروح بالذات، كلية الحضور، متماثلة في كل مكان».

«الطبقات «الأعمق» من الروح تفقد خصوصيتها الفردية كلما أوغلت منكفئة في قلب الظلام. وكلما نزلت في العمق واقتربت من الأنظمة المستقلة، زادت جماعيتها وشاعت في مادية الجسد، أي في المواد الكيمياوية. فحم الجسد مجرد فحم. أما «الروح» في العمق فمجرد «عالم»».

— 6 —

الرباعي أو التربيع Quaternity

يقول يونغ: «الرباعي نموذج بدئي يكاد يكون عالمي الطروء. وهو يشكل الأساس المنطقي لكل حكم جامع. فإن أراد امرؤ اصدار مثل هذا الحكم، فلا بد وأن يكون لحكمه هذا المظهر الرباعي. فمثلاً لو أردت أن تصف الأفق بكل أقطاره، لعمدت إلى تسمية أقطار السماء الأربعة ... هناك دائماً أربعة عناصر، وأربع صفات أولية، وأربعة ألوان، وأربع طبقات Castes، وأربع طرائق للطور الروحي، الخ. وهكذا، نجد أيضاً أربع مظاهر للتوجّه النفسي... ولكي نوجه أنفسنا ينبغي أن تكون لنا وظيفة تؤكد لنا أن شيئاً ما قائم ثمّة (الإحساس sensation)، ووظيفة ثانية تعين لنا ماهية هذا الشيء (التفكير thinking)، وثالثة تنبئنا بما إذا كان هذا الشيء مناسباً لنا أم لا، وما إن كنا نرغب فيه أم لا (الشعور feeling)، ورابعة تشير إلى المصدر الذي جاء منه هذا الشيء وإلى النهاية التي هو صائر إليها (الحدس intuition). وعندما يتوفر كل هذا لانجد لدينا ما نقوله زيادة عليه. إن المثال الأعلى للتمام هو الدائرة أو الكرة، والرباعي أدنى أشكال قسمتها».

«يتركب الرباعي في أغلب الأحيان من 3+1، على نحو يحتل فيه أحد الأضلاع المكونة له مركزاً استثنائياً، أو تكون له طبيعة مغايرة لطبيعة الأضلاع الأخرى. (فمثلاً، ثلاثة من رموز الإنجيليين حيوانات؛ أما الرابع ـ وهو رمز القديس لوقا ـ فملاك)[1]. هذا الرابع، مضافاً إلى الثلاثة الآخرين، هو الذي يصيّرها «واحداً» برمزه إلى الكليّة. في السيكولوجيا التحليلية، غالباً ما تكون الوظيفة الدنيا ـ وهي الوظيفة التي لا تطالها الذات الواعية ـ هي التي تمثل «الرابع»، وإن إلحاقها بالواعية لهو أحد المهام الرئيسية لسياق التكامل.

— 7 —

الروح أو النفس The Soul

يقول يونغ: «إن كان للروح البشري أن يكون شيئاً، فلا بد وأن يكون شيئاً بلغ من

(1) في الإسلام، نجد الرباعي يلعب دوراً هاماً وبارزاً جداً، فالخلفاء الراشدون أربعة، ومذاهب الفقه أربعة؛ هذا عند السنّة. أما عند الشيعة فالأئمة اثنا عشر (أضعاف الأربعة)، و «أهل العباءة» في مباهلة نصارى نجران أربعة: علي وفاطمة والحسن والحسين يتوسطهم الرسول في نقطة المركز ـ المترجم ـ

التعقيد والمغايرة حداً لايمكن تخيله، ولايمكن تناوله عن طريق سيكولوجية الغريزة. أستطيع التحديق في دهشة ورعب في أعماق طبيعتنا الروحية وأعاليها. فعالمها غير المكاني يخفي وراءه صوراً لا حصر لها، تراكمت على مدى ملايين السنين من التطور الحي، وغدت ثابتة في الكيان العضوي. وإن واعيتي أشبه ما تكون بعين تنفذ في أشد الفراغات بعداً، ومع ذلك ما يملؤها بالصور غير المكانية هو «اللا ـ أنا» الروحية. وهذه الصور ليست ظلالاً باهتة، بل عوامل تتمتع بقدرة هائلة ... إلى جانب هذه الصورة بودّي أن أضع منظر السموات المرصعة بالنجوم ليلاً، لأن المكافئ الوحيد للكون الذي في الداخل هو الكون الذي في الخارج. وكما أنني أبلغ هذا العالم بواسطة الجسد، كذلك أبلغ ذلك العالم بواسطة الروح».

«من قبيل التجديف أن نقول إن الله يتجلّى في كل مكان إلا في الروح البشري. والحق إن هذه الصميمية عينها، التي تتسم بها العلاقة بين الله والروح، هي التي تحول تلقائياً دون تخفيض قيمة الروح، ولعلنا نسرف أشد السرف إن نحن تكلمنا عن صلة قرب بينهما. إلا أن الروح يجب أن ينطوي في داخله على قدرة اتصال بالله ـ وأعني بذلك المطابقة أو الموافقة التي بدونها لا يمكن أن يتم اتصال فيما بينهما. وهذه المطابقة ـ في المصطلح السيكولوجي ـ هي صورة الله God-image.

— 8 —

الزواج المقدس Hierosgamos

هو زواج مقدس أو روحي، واتحاد أشخاص بدئية يهدف إلى ولادة جديدة لأسرار العصور الأولى، وكذا في السيمياء. والأمثلة على ذلك تمثيل المسيح والكنيسة بالعريس والعروس، والاتحاد السيمياوي بين الشمس والقمر.

— 9 —

صورة الله God-image

صورة الله اصطلاح استعمله آباء الكنيسة، الذين يعتقدون أن الـ image Der انطبقت على الروح البشري. وإذا طرأت هذه الصورة عفوياً في الأحلام والخيالات والرؤى، الخ. كان معنى ذلك، من وجهة النظر السيكولوجية، أنها ترمز إلى النفس أو

الذات The Self، إلى الكليّة النفسية.

يقول يونغ: «إننا لا نستيقن بأن الله يعمل فينا إلا عن طريق النفس Psyche لكننا غير قادرين على التمييز بين ما إذا كانت هذه الأعمال صادرة عن الله أم عن الخافية. كذلك نحن غير قادرين على القول إن كان كل من الله والخافية كينونة مختلفة عن الأخرى. كلاهما يقع عند نقطة الحدود بما هما مفهومان متعاليان. لكن الشيء الذي نستطيع أن نستيقن منه تجريبياً وعلى درجة كبيرة من الاحتمال، أن في الخافية نموذجاً بدئياً للكليّة Archetype of Wholeness يتجلّى في الأحلام عفوياً، وأن فيها ميلاً مستقلاً عن الإرادة الواعية إلى عقد صلة مع غيره من النماذج البدئية حول مركز النفس. يترتب على ذلك أن ينهض احتمال باحتلال نموذج الكليّة مكاناً مركزياً يقربه من صورة الله. يضاف إلى ذلك إن ما يعزّز هذا التقارب مع الخافية في عموميتها، بل مع محتوى خصوصي فيها، أعني مع نموذج النفس أو الذات The Self. وهذا النموذج البدئي هو الذي لا نستطيع تمييزه من صورة الله تجريبياً.

«يحق لنا أن نفهم صورة الله انعكاساً للنفس، أو نفهم النفس انعكاساًلصورة الله في الإنسان».

— 10 —

الظلّ The Shadow

هو الجانب الأسفل من الشخصية، ومحصّلة كل العناصر الفردية والجماعية التي لا تتوافق مع الموقف الذي تتخذه الواعية، ولذلك لا يحق لها أن تعبر عن نفسها في الحياة فتنضم إلى نوع من «الشخصية المنقسمة»، مستقلة نسبياً، وذات ميول معاكسة، في الخافية. ويقوم الظل بالتعويض عن مسلك الواعية، ولذلك من الممكن أن تكون آثاره إيجابية أو سلبية. وشخص الظل في الأحلام دائماً من جنس الحالم، إن ذكراً فذكر، وإن انثى فأنثى.

يقول يونغ: «يشخّص الظل كل ما ترفض الذات الاعتراف بأنه فيها. ومع ذلك يقحم نفسه عليها مباشرة أو مداورةً ـ كأن يكون فيه صفات دنيا أو ميول أخرى لا تتوافق مع الذات».

«والظل هو ذلك الجانب من الشخصية المثقل بالآثام، الجانب الوضيع والمكبوت والخبيء، الذي تصل تفرعاته النهائية إلى مملكة أسلافنا من الحيوانات. ولذلك يشتمل

على الجانب التاريخي كله من الخافية ... ولئن كان المعتقد به إلى الآن أن الظل البشري مصدر الشر كله، لقد بات بالإمكان أن نؤكد نتيجة الدرس العميق، أن الجانب غير الشعوري من الإنسان، أي ظله، لا يتكون من الميول التي ترفضها الأخلاق وحسب، وإنما من عدد من الصفات الجيدة أيضاً، من مثل الفطرة السليمة؛ والارتكاسات المناسبة، والبصيرة الواقعية، والحوافز المبدعة، الخ».

— 11 —

القناع أو الشخص Persona

في الأصل هو القناع الذي يحجب به الممثل وجهه.

يقول يونغ: «القناع هو النظام الذي يتبعه الفرد في تكيّفه مع العالم، أو هو الطريقة التي يتبعها في تعامله مع هذا العالم. لكل حرفة أو صنعة قناعها المميّز».

«.... والخطر يكمن عندما يصبح الناس متواحدين مع أقنعتهم: الأستاذ مع كتابه، والمغني مع صوته».

«.... ولعلنا نستيطع القول، في شيء من المبالغة، إن القناع هو ما لا يكونه المرء في الحقيقة، بل هو ما يعتقد ـ كما يعتقد غيره ـ أنه هو».

— 12 —

الكبر أو الغرور أو الانتفاخ Inflation

توسّع في الشخصية حين تتجاوز حدودها المرسومة لها فتتواحد مع القناع Persona أو مع أحد النماذج البدئية أو، في الحالات المرضية، مع إحدى الشخصيات الدينية أو التاريخية هذه المواحدة Identification تحدث في الإنسان إحساساً مفرطاً بخطورته ويأتي هذا الغلو عادة لكي يعوض عن شعور بالنقص أو بالضّعة.

— 13 —

المانا Mana

كلمة ميلانيزية تطلق على القدرة الفاعلة الفائقة تصدر عن كائن بشري أو شيء أو فعل أو حدث، أو كائنات أو أرواح فائقة للطبيعة. كما تطلق على الصحة والهيبة والقدرة على إتيان السحر وعلى الشفاء والمانا هي المفهوم البدائي للطاقة النفسية أو الروحية.

— 14 —

المندلة Mandala

المندلة كلمة سنسكريتية معناها: الدائرة السحرية. وفي سيكولوجية يونغ ترمز المندلة إلى المركز أو الهدف أو النفس بما هي كلّ نفسيّ. وهي تمثيل ذاتي لسياق التمركز النفسي، وإحداث لمركز جديد للشخصية. وهذا يعبّر عنه رمزياً بالدائرة أو المربع أو الرباعي، كما يعبر عنه بالأشكال المتساوقة للعدد - 4 - وأضعافه. والمندلة، في اليوغات اللامية والتانترية، أداة للتأمل،ومقام الآلهة ومكان ولادتها. والمندلة المضطربة كل شكل ينحرف عن الدائرة أو المربع أو الصليب المتساوي الأضلاع، أو الشكل الذي يكون عدده الأساسي عدداً آخر غير العدد - 4 - أو أضعافه.

يقول يونغ: «المندلة تعني الدائرة والدائرة السحرية بخاصة. وهذا الشكل من الرمز لايوجد في جميع أنحاء الشرق وحسب، وإنما يوجد بيننا أيضاً. وقد كانت «المنادل» ممثلة، على نطاق واسع، في العصور الوسطى، والمسيحية منها ترجع إلى أوائل هذه العصور وكانت تمثل المسيح في المركز مع الإنجيليين الأربعة أو رموزهم على الجهات الأصلية الأربعة. ولا بد أن يكون هذا المفهوم قديماً جداً. لأن المصريين كانوا يمثلون حورص وأبناءه الأربعة على نفس هذا النحو ... وتتخذ المندلة، في أغلب الأحوال، شكل زهرة، أو صليب، أو دولاب، يصحبه ميل واضح إلى العدد - 4 - أساساً لبنيتها».

«تظهر المنادل عادة في حالات الاختلاط والضلال النفسيين. وإن النموذج البدئي المتجمع في هذه الحالة يمثل نموذجاً من نظام أشبه بأداة استطلاع نفسية تحمل علامة صليب أو دائرة منقسمة إلى أربعة أقسام، فيتوضّع فوق العَمَاء النفسي لكي يقع كل من محتوياته في مكانه ويتجمع الاختلاط المتقلقل بواسطة الدائرة الواقية.. والمنادل، في الوقت ذاته، أدوات نستعين بها على إقامة النظام في الكائن».

— 15 —

النموذج البدئي Archetype

يقول يونغ: «مفهوم النموذج البدئي مستفاد من الملاحظة المتكررة لما تشتمل عليه الأساطير وقصص الحور Fairy Tales المعروفة في الأدب العالمي من موضوعات محددة رئيسية، شائعة في كل مكان. لكننا نصادف هذه الموضوعات لدى أفراد

يعيشون بين ظهرانينا في أيامنا هذه، في خيالاتهم وأحلامهم، هذياناتهم وضلالاتهم. هذه الصور النموذجية، وما يتصل بها، هي ما أطلق عليه اسم الأفكار البدئية. وكلما اشتدت حيوية هذه الأفكار اشتدت حدة المشاعر الناجمة عنها. فهي تنطبع وتؤثر فينا وتفتننا. وهذه الأفكار البدئية تستمد أصولها من النموذج البدئي، الذي هو ـ بحد ذاته ـ شكل سابق الوجود، غير شعوري، وغير قابل للتمثيل، ويبدو جزءاً من بنية النفس الموروثة، ولذلك يتبدّى عفوياً في كل زمان ومكان. النموذج البدئي، بسبب من طبيعته الفطرية، ينطوي على عقد ذات حدة شعورية، ويسهم في استقلالية هذه العقد.

«كثيراً ما أقع على خطأ في فهم النموذج البدئي ناشئ عن تحديده منسوباً إلى مضمونه، أو عن اعتباره ضرباً من الفكرة غير الشعورية (إن جاز التعبير). ولذلك من الضروري أن نعود فنوضح مرة أخرى أن النماذج البدئية لا تحدد بمضموناتها بل بأشكالها، وبنسبة محدودة جداً. وهي لا تحدد بمضونها إلا عندما تغدو شعورية تمتلئ بمادة الخبرة الشعورية تبعاً لذلك. وشكل النماذج البدئية أشبه بالنظام المحوري في الكرستال، الذي يتولى صنع البنية البلورية في «السائل الأم»، بالرغم من أنه لا وجود مادياً له بذاته. وهذا يتفق مع الطريقة التي تتجمع بواسطتها الأيونات والجزيئات. النموذج البدئي قالب أجوف بحد ذاته، وشكلي صرف. وما هو إلا إمكانية تمثيل متاحة بَدَرِيّاً Apriori. والتمثيلات ذاتها غير وراثية؛ إنما الوراثي أشكالها فقط. ومن هذه الناحية تتقابل النماذج البدئية مع الغرائز من كل وجه، بما أن هذه لا تحدد إلا بأشكالها أيضاً، ولايمكن إثباتها مما يمكن إثبات النماذج البدئية، ما دامت لا تعبّر عن نفسها حسّياً».

«الطبيعة الحقيقية للنموذج البدئي غير قابلة للصيرورة في الشعور بسبب من تعاليّها ـ ولذلك أصفها بالقول إنها شبه ـ نفسية Psychoid.

— 16 —

النفس أو الذات The Self

النفس هي النموذج البدئي المركزي، والنموذج البدئي للنظام ولكليّة الشخصية. يُرمز إليها بالدائرة أو المربع أو الرباعي أو بالولد أو بالمندلة الخ .. يقول يونغ:

«النفس كمّ يعلو على «الأنية» الواعية. وهي لا تشتمل على الواعية وحسب، وإنما على النفس psyche غير الواعية (= الخافية) أيضاً. ولذلك هي ما نحن، إن جاز لنا التعبير... والأمل ضئيل حتى في الوصول إلى درجة قريبة من النفس الواعية، لأننا مهما

بلغ بنا الوعي يظل ثمة مقدار غير محدد، وغير قابل للتحديد، من المادة غير الشعورية التي لها صلة بكليّة النفس».

«ليست النفس مركز الدائرة وحسب، وإنما هي أيضاً محيطها الذي يشتمل على الوعي والخافية كلتيهما. هي مركز هذه الكليّة، تماماً مثلما هي «الأنيّة» مركز العقل الواعي».

«النفس هي الهدف الذي نصبو إليه، لأنها أتمّ تعبير عن التكوين المصيري الذي ندعوه بالكينونة الفردية .. ».

— 17 —

الواعية أو الشعور Consciousness

يقول يونغ: «متى تفكر المرء في الواعية وحقيقتها، تتولاّه دهشة عميقة منشؤها أن حادثة ما تجري في العالم الخارجي تقوم في نفس الوقت برسم صورة داخلية لها. أي أن الحادثة تجري في الداخل أيضاً، إن جاز لنا التعبير؛ مما يعني أن الحادثة أصبحت شعورية».

«.... والحق إن واعيتنا لا تخلق نفسها؛ إنها تمتح من أعماق مجهولة. في الطفولة تستيقظ تدريجياً وتصحو من أعماق النوم كل يوم صباحاً من الحالة غير الشعورية. هي كالطفل الذي يولد كل يوم من رحم الخافية البدئية.



الفهرس



علم النفس التحليلي

يدرس كارل غوستاف يونغ في هذا الكتاب المنطلقات الأساسية لعلم النفس التحليلي وأهداف ومشكلات العلاج النفسي، وتحليل الأحلام في التطبيق العملي، والنظرية النفسية في النماذج. كما يخصّ يونغ مراحل الحياة - الإنسان القديم - المشكلة الروحية عند الإنسان الحديث، كلاً بفصل مستقلّ، كذلك: الاختيار بين الطبيب ورجل الدين، وعلم النفس والأدب.

وفي هذا الكتاب أيضاً موازنة بين فرويد ويونغ، وثبتاً بمصطلحات علم النفس التحليلي أعدّه المترجم الذي قدمت دار الحوار من ترجماته أيضاً ليونغ:

* القوى الروحية وعلم النفس التحليلي (سرّ الزهرة الذهبية).
* الإله اليهودي: بحث في العلاقة بين الدين وعلم النفس.
* البنية النفسية للإنسان.

* * *

ومن منشورات دار الحوار في علم النفس أيضاً:

* جدلية الوعي والأنا - يونغ - ترجمة نبيل محسن.
* ما وراء الأوهام - أريش فروم - ترجمة صلاح حاتم.
* الحكايات والأساطير والأحلام - أريش فروم - ترجمة صلاح حاتم.
* التداوي بالتنويم المغناطيسي - جان ليون بليفير - ترجمة عيسى سمعان
* التخاطر عن بعد والاستبصار - جان ليون بليفير - ترجمة عيسى سمعان
* علم نفس الجنس - إ. س. كون - ترجمة منير شحود.
* الطوطم والتابو - فرويد - ترجمة بو علي ياسين.
* أصل الفروق بين الجنسين - أوزولا شوي - ترجمة بو علي ياسين.
* الحب بين الشهوة والأنا - ثيودور رايك - ترجمة ثائر ديب.
* التصوف البوذي والتحليل النفسي - د. ت.سوزوكي - ترجمة ثائر ديب.

الغلاف: ناظم حمدان

دار الحوار للنشر والتوزيع
سورية - اللاذقية - ص.ب 1018 - هاتف 422339